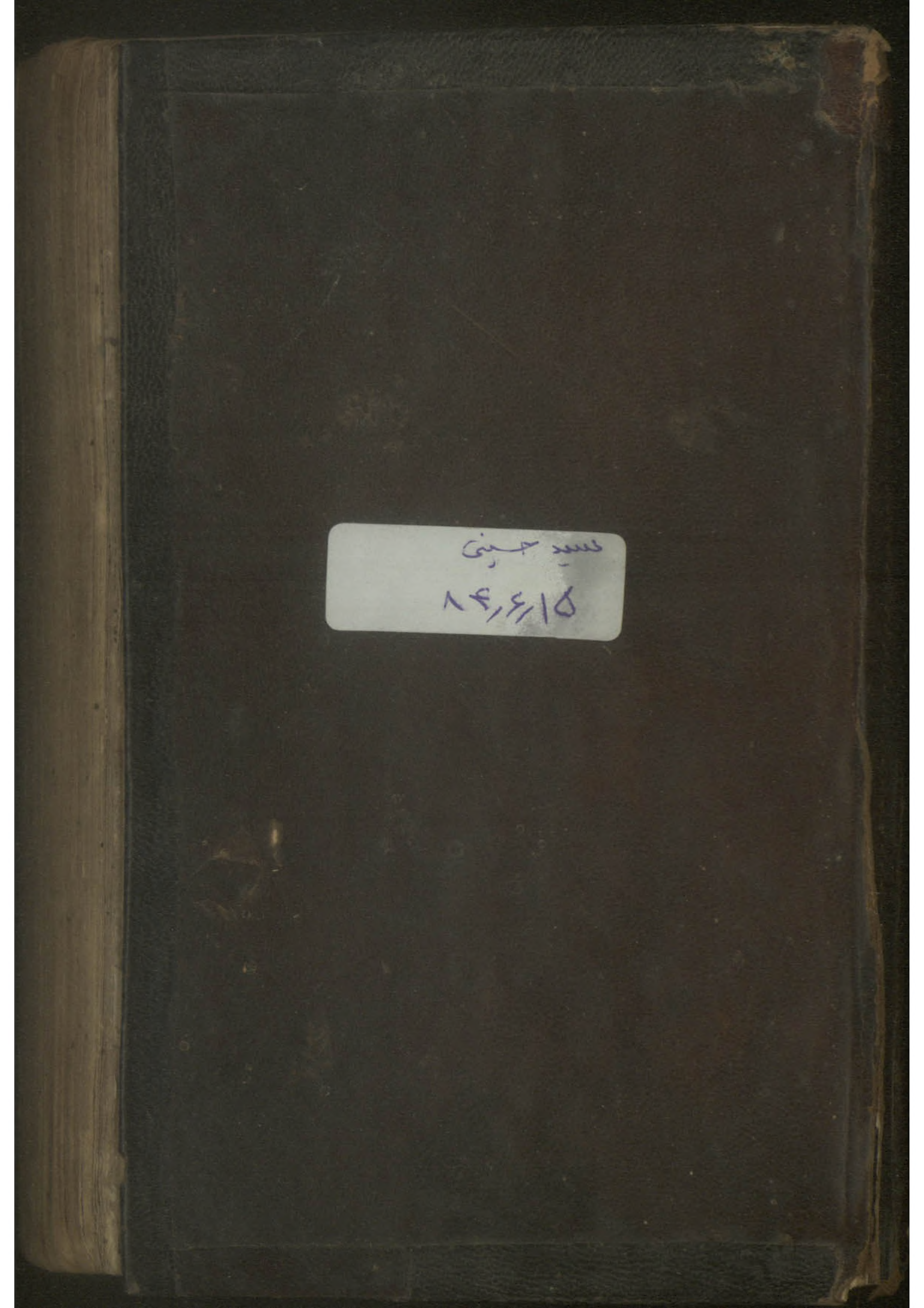
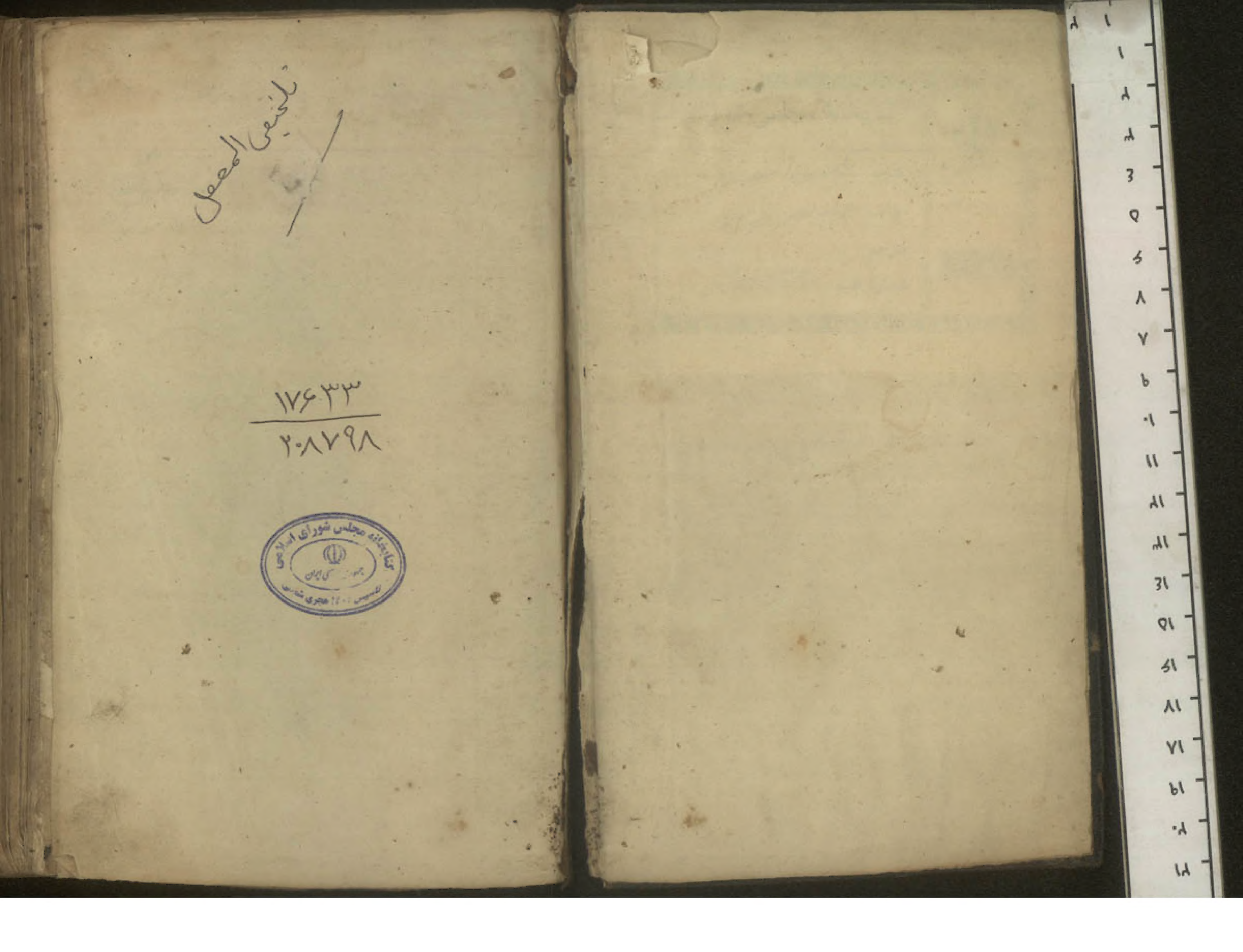

سید حسینی
۸۴/۶/۱۵



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۷۹۸
کتاب تلخیص المحصل
مؤلف خواجه نصیر طوسی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۶۳۳



تلخيص المحصل
١٧٦٣٣
٢٠٨٧٩٨
کتابخانه مجلس شورای اسلامی



تلخيص المحصل
هو
صار من تملكاتي
وانا العبد الاحقر الداعي

نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود في الوجود اليه على وجوب وجوده
وافاضته اياه متصفا بما امكن من الكمال على كمال قدرته وجوده واتقان ذلك
الموجود في ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواصه
التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته واجتماع هذه الآثار
فيه مع كونه واحدا على وحدانيته وبرائته عن الخلل والنقصان يجب
الامكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفته والصلوة على نبيه المبعوث للعدل
المنقذ لمتابعيه عن الغواية وعلى آله الهادين وعترته المهديين واصحابه
المهتدين سلام الله عليهم اجمعين وبعد فان اساس العلوم
الدينية علم اصول الدين الذي يحوم مسائله حول اليقين ولا يتم بدونه
الخوض في سايرها كاصول الفقه وفروعه فان الشروع في جميعها محتاج الى تقديم
شروعه حتى لا يكون الخايض وان كان مقلدا لاصولها كبان على غير اساس واذا
سئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة او قياس وفي هذا الزمان لما انصرفت
الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الاقدام عن سواء الطريق بحيث لا يوجد راغب
في العلم ولا خاطب للفضيلة وصارت الطبايع كانها مجبولة على الجهل والرذيلة
اللهم الا بقية يرجون فيما يرومونه رمية رام في ليلة ظلماء ويتخبطون في ما يتخيلون
نحوه خبط عشواء ولم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الاصول عين ولا اثر

ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا اثر سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لمعناه
وبيانه غير موصل الى دعواه وهم يحسبون انه في ذلك العلم كاف عن امراض الجهل والتقليد شاف
والحق انه فيه من الغث والسمين ما لا يحصى والمعتمد عليه في اصابة اليقين بطايل لا يحظى
بل يجعل طالب الحق متطرقا فيه كعطشان يصل الى السراب ويصير المتحير في الطرق المختلفة
آيسا عن الظفر بالصواب رايت ان اكشف القناع عن وجوه ابكار مخدراته وابين الخلل
في مكامن شبهاته وادل على غثه وسمينه وابين ما يجب ان يبحث عنه في غثه صح
شكه ويقينه وان كان قد اجتهد قوم من الافاضل في ايضاحه وشرحه
وقوم في نقض قواعده وجرحه ولم يجر اكثرهم على قاعدة الانصاف ولم تخل
بياناتهم عن الميل والاعتساف واسمي الكتاب بتلخيص المحصل واتحف به بعد
ان يتم ويتحصل الى مجلس المولى المعظم الصاحب الاعظم العالم العادل المنصف الكامل علاء
الحق والحق والدين بهاء الاسلام والمسلمين ملك الوزراء في العالمين صاحب
ديوان الممالك دستور الشرق والغرب عطا ملك بن الصاحب السعيد بهاء الدولة
والدين محمد اعز الله انصاره وضاعف اقتداره اذ هو في هذا العصر المعتني
بالامور الدينية لا غير موفق في احياء معالم كل خير متفرد في اقتناء
الكمالات الحقيقية متخصص باقتناء الذخاير الاخروية فان لاحظه
بعين الرضا فذلك هو المبتغى والى الله الرجعى والعاقبة لمن اهتدى وانا شرع في
فيما انا بصدده واورد عباراته اولا ثم اشتغل بحل عقده

قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتعالى بجلال الصمدية
عن مشابهة الاعراض والجواهر المتقدس بعلو صمديته عن مناسبة الاوهام
والخواطر المتنزه بسمو سرمديته عن مقابلة الاحداق والنواظر المستغني
بكمال قدرته عن معاضدة الاشياء والنظاير الذى لا يعزب عن علمه شئ من مستودعات
السراير ومكنونات الضماير العظيم الذى عرفت فى مطالعة انوار كبريائه انظار الاوايل
وافكار الاواخر والصلوة على محمد المبعوث الى الاصاغر والاكابر والشفيع المشفع فى
الصغاير والكباير وعلى اله واصحابه وسلم تسليما اما بعد فقد التمس
منى جمع من افاضل العلماء واماثل الحكماء ان اصنف لهم مختصرا فى علم الكلام
مشتملا على احكام الاصول والقواعد دون التفاريع والزوايد فصنفت
لهم هذا المختصر وسالت الله تعالى ان يعصمنى من الغواية فى الرواية ويسعدنى
بالاعانة على الابانة انه موفق ومعين علم الكلام مرتب على اربعة اركان الركن
الاول فى المقدمات وهى ثلث المقدمة الاولى فى العلوم الاولية اذا ادركنا — المقدمة الاولى فى العلوم الاولية
حقيقة فاما ان نعتبرها من حيث هى هى من غير حكم عليها لا بالنفى ولا بالاثبات
وهو التصور او نحكم عليها بنفى او اثبات وهو التصديق **اقول**
خالف المصنف ساير الحكماء فى التصديق فانه عنده ادراك مع الحكم
كما ان التصور ادراك لا مع الحكم وعندهم ان التصديق هو الحكم وحده
من غير ان يدخل التصور فى مفهومه دخول الجزء فى الكل والتصور

والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا المعانى الى نفس الادراك والى
ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى ما لا
يجعله كذلك كالهيات اللاحقة به فى الامر والنهى والاستفهام والتمنى
وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم وضمير هو فى لفظ المصنف
فى قوله وهو التصديق يرجع الى مصدر ادركنا كما هو فى لفظه وهو التصور
ولا يجوز ان يرجع الى مصدر نحكم فى قوله او نحكم عليها لان ذلك يقتضى
القول فى التصورات — كون التصديق هو الحكم وحده **قال** القول فى التصورات وعندى
ان شيا منها غير مكتسب لوجهين **اقول** هذه الصيغة توهم جزئية الحكم
شبهة الامام فى التصورات — وارادة كليته مثل ما يقتضى دخول حرف السلب على النكرة **قال**
الاول ان المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحال طلبه اذ طلب ما لا شعور به
مح وان كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قلت هو مشعور به
من وجه دون وجه قلت فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به والاول
لا يمكن طلبه لحصوله والثانى لا يمكن ايضا طلبه لكونه غير مشعور مطلقا **اقول**
فى هذا الكلام مغالطة صريحة فان المطلوب ليس هو احد الوجهين المتغايرين
بل هو احد الوجهين الشئ الذى له وجهان وذلك الشئ ليس بمشعور به مطلقا
وليس غير مشعور به مطلقا بل هو قسم ثالث وسيصرح هو ايضا بذلك فى
المحصل فى مسئلة فى ان المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه

عند قوله الوجهان مجتمعان في شيء ثالث ولم يتم ههنا حجة على امتناع طلب
ما يكون من هذا القبيل انما بين امتناع القسمين الاولين فقط **قال**
الثاني ان تعريف الماهية اما ان يكون بنفسها او بما يكون داخلا فيها او بما يكون
خارجا عنها او بما يتركب من الاخيرين اما تعريفها بنفسها فمحال لان المعرف
معلوم قبل المعرف فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به
وهو محال واما تعريفها بالامور الداخلة فيها فمحال لان تعريفها اما ان يكون
لمجموع تلك الامور وهو محال باطل لانها نفس المجموع فتعريفها لذلك تعريف الشيء
بنفسه وهو محال **اقول** قوله ان مجموع اجزاء الماهية هو نفس الماهية
ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها الا
ماهيته هي المتاخرة فيتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس وبالفصل
وبالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس والفصل المقيد وهي اجزاؤه وبها يحصل
العلم به **قال** او ببعض اجزائها الى اخره **اقول** لو قال
تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة معرفة اجزائها لكان اصوب اذ
من الجائز ان تكون الاجزاء غير محتاجة الى التعريف **قال** ولو كان جزء
من الماهية **اقول** هذا دعوى غير صحيح لم يتم عليه فان من الجائز ان يكون
الاجزاء كلها او بعضها معرفا للماهية ولا يلزم منه ان يكون معرفا لجميع اجزاء الماهية
حتى لنفسه فانا بينا ان الماهية مغايرة للاجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم

وهو مح لان تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف اجزائها متن

معرفا لها لكان ذلك الجزء معرفا لجميع اجزاء الماهية فيكون ذلك الجزء معرفا لنفسه وهو مح متن

وذلك يقتضي كون الشيء معرفا لما يكون خارجا عنه وذلك هو القسم الثالث وهو مح لان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم
واحد واذا كان كذلك فالوصف انما يفيد تعريف ماهية الموصوف الا اذا عرف ان ذلك الموصوف هو الموصوف دون كل
ما عداه لكن العلم بهذا انما يتوقف على تصور ذلك الموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك مح اما الاول فلانه يلزم منه الدور واما الثاني
فلانه يقتضي تقدم تصور جميع الماهيات التي لا نهاية لها دفعة واحدة على سبيل التفصيل متن

التميز بين الماهية وبين اجزائها كلها **قال** ولسائر الاجزاء الى اخره
اقول تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث
ينتقل الذهن من تصوره الى تصور ماهية الموصوف لا على العلم
بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذي ذكره واما
كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ما عداه
يقتضي كون الوصف اما مساويا للموصوف واما اخص منه
والاول كالضاحك للانسان والثاني كالكاتب بالفعل له
وعلى التقديرين يكون الوصف ملزوما والموصوف لازما والملزوم
ان كان عقليا انتقل العقل من تصور الملزوم الى تصور اللازم فيحصل
التعريف ولا يكون العلم بالملزوم شرطا في الانتقال فلا يلزم ذلك
المحال والتعريف في الاول يكون مطردا ومنعكسا وفي الثاني مطردا
غير منعكس والذي ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة
على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به وان جعل معرفا كان
التعريف منعكسا غير مطرد **قال** واما تعريفها **اقول**
هذا الكلام يقتضي وجوب كون كل واحد من اجزاء المعرف معرفا
وامتناع ان يكون للمجموع اثر غير ما يكون لكل واحد من اجزائه و
بطلانه ظاهر **قال** لا يقال فنحن نجد النفس الى اخره **اقول**

[illegible]

لا يمكن ان يتصور الا ما ادركه بحسه او وجده من فطرة النفس كالالم واللذة او من بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة او ما ركبه العقل والخيال والوهم من هذه الاقسام فاما ما عداه فلا يتصور البتة والاستقراء يحققه منه

انا نعرف تفسير لفظة الروح ونعلم يقينا وجوده في كل ذي روح في نجد
العلماء متخالفون في ماهيته كما سيذكره هو نفسه وليس
ما نطلب منه احد التصديقين اللذين ذكرهما وكذلك كثير
الاشياء نعلم تفسير لفظة ونحكم بوجوده او نعلم وجوده قطعا
فيكون مع ذلك تصور ماهيته متعذرا على كثير من الناس كالحركة
والزمان والمكان وغيرها **قال** تنبيه ظهر ان الانسان
الى اخره **اقول** ما تركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت
او انسان يطير وما تركبه العقل كالحيوان الناطق او الموجود
الواجد وتركيباته معا كالسواد الواحد والحرارة الكلية والحد
والحدود مما تركبه العقل واعترف ههنا بتصور المركب الذي تركبه
العقل ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله هنا
مناقض لمذهبه في التصور ثم ان الاجناس العالية مما لا تدرك
بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهة ولا بالتركيب العقلي فانها
بسائط في العقل وقد يتصور بالرسوم وبتحليل ما يتصور من انواعها
اليها **قال** تفريع القايلون بان التصور الى اخره **اقول**
قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق تو غير مكتسب فهو غير مكتسب
انما يصح على مذهبه وهو ان التصديق عنده عبارة عن التصورات مع الحكم

[illegible]

فهو الحد التام او بعض اجزائه المساوية له فهو الحد الناقص او الامر الخارجي وحده فهو الرسم الناقص او ما تركب من الداخل والخارج وهو الرسم التام منه

والحكم لا يصح على قول من يقول انه هو الحكم وحده فان كثيرا من التصديقات
البديهية اعني الاحكام المجردة عن التصورات يتوقف على تصورات
غير البديهية كقولنا كل عدد اما اول واما مركب **قال** بل ان
كان بمجموع اجزائه الى اخره **اقول** المشهور عند الحكماء ان الرسم
التام هو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذي يميزه
عن بعض ما عداه واصطلاحه هذا بخلاف ذلك **قال** تنبيهات
الاول البسيط الى اخره **اقول** يورد في امثلتها واجب الوجود
والحيوان والانسان والجوهر **قال** الثاني يجب الاحتراز الى اخره
اقول قيل في مثال تعريف الشيء بما هو مثله تعريف الزوج
بانه ما ليس بفرد وهذا بالحقيقة تعريف بما هو اخفى او تعريف دوري
لان الاعدام تعرف بالملكات وههنا تفسير الفرد انه ليس ينقسم بعددين
متساويين ومعناه انه ليس بزوج فليس هذا التعريف بما هو مثله
والمثال المطابق تعريف الاب بمن له ابن ويوردون في مثال التعريف
بالاخفى تعريف النار بانه اسطقس شبيه بالنفس وفي الشيء بنفسه تعريف
الانسان انه حيوان بشري وبما لا يعرف الا به مرتبة تعريف الكيفية بما به تقع
المشابهة وقد يعرف المشابهة بانها اتفاق في الكيفية وفيما لا يعرف الا به مراتب
تعريف الاثنين انه زوج اول فان الزوج تعرف بانه منقسم بمتساويين والمتساو

[illegible]

بديهية وهو بديهي ولا نظرية والا لدار او تسلسل وهما محالان بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن الاكتساب وهو المحسوسات كالعلم بان الشمس مضيئة والنار حارة او الوجدانيات كعلم كل احد بجوعه وشبعه وهي قليلة النفع لانها غير مشتركة او البديهيات كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وفي هذا الموقف صار اهل العالم فرقا اربعة الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط وزعم افلاطون وارسطاطاليس وبطليموس وجالينوس

بانهما شيئان يلحقهما نوع واحد اخر من الكميات ولا بد بعد التسليم من ان يوخذ الاثنينية في الشيئين قال الثالث يجب تقديم الاعم الى اخره اقول الاولوية لا يوجب الوجوب ولا تنافيه فدليله غير مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم في الحدود التامة لا غير لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شيء مبهم يحصله الاخص الذي هو الفصل ومن تقديم الاخص على الاعم يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء اما في غير الحد التام فتقديم الاعرف اولى وليس بواجب قال القول في التصديقات وهي ليست باسرها بديهية الى اخره اقول الحس ادراك بالة فقط والحكم تاليف بين المدركات بالحس او بغير الحس على وجه يعرض المولف لذاته اما الصدق او الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجه لا يمكن ان يزول وليس من شان الحس التاليف الحكمي لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام بمحسوسة اصلا فاذن كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا او غير يقيني او حقا او باطلا او صوابا او غلطا فان من لواحق الاحكام [illegible] اذا جميع هذه الاوصاف لا من حيث كونه حكما ويقال له حكم حسي يقيني او قار من المحسوس حكم غير [illegible] الحس وح يوصف بهذه الاوصاف غير يقيني واذا تقرر هذا ثبت ان المحسوسات في قوله ان اليقينيات هي

(Margin:) الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات
(Margin:) وتقديم الاعم على الاخص لان الاعم اعرف اولى من تقديم الاعرف
(Margin:) المعقولات لا المحسوسات
(Margin:) القول في التصديقات

صح

المعقولات لا المحسوسات فقط فانها لا يمكن ان يكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الملكة بل انما هي ليست يقينية بمعنى السلب كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة باعتبار كونها مطابقة او غير مطابقة او صوابا او غلطا فادعاء ان الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا ان المحسوسات لا يكون يقينية ليس بحق وذلك ان الحكماء ذكروا ان مبادي اليقينيات هي الاوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والحدسيات وسموها بالقضايا الواجب قبولها وذكروا ان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات ولذلك حكم كبير الجماعة بان من فقد حسا فقد علما وان اصول اكثر علم الطبيعي كالعلم بالسماء والعالم والعلم بالكون والفساد وبالاثار العلوية باحكام النبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المبنية عليها عند بطليموس وعلم التجارب الطبية عند جالينوس ماخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الاثقال والحيل الرياضية كلها مبني على الاحساس واحكام المحسوسات فاذن جل اقاويلهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادي جميع العلوم فكيف ساغ للمصنف ان يدعي عليهم

(Margin:) ليست بمحسوسات صح

بانهم قالوا ان المحسوسات لا يكون يقينية بل انهم بينوا احكام العقل
في المحسوسات انها تكون يقينية وانها تكون غير يقينية فاذن الصواب
والخطاء انما يعرضان للاحكام العقلية الا على المحسوسات من حيث
هي محسوسات ولو كانت الاحكام التي يقع في معرض الغلط غير
موثوق بها لكانت المعقولات الصرفة ايضا غير موثوق بها لكثرة وقوع
الغلط للعقلاء فيها ولما احتيج لبيان مواضع الغلط في المعقولات ولا
في المحسوسات صناعة كصناعتي سوفسطيقا والمناظر وبعد تمهيد
هذه المقدمة اقول النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما الا بعد
حصول العلم او الاتفاق في مقدمات هي المبادي او حصول الاعتراف
بوضع مقدمات هي كالمبادي ولو لم يكن المبادي الاول معلومة او
موضوعة لم يمكن نظر في شيء ولا بحث عن شيء فان النظر والبحث
بمقتضيات التادي من حاصل الى نوع مستحصل واذا لم يكن الا
حاصلا امتنع التادي من لا شيء الى شيء ولهذا لم يمكن البحث
مع منكري المحسوسات والاوليات اصلا ومن يتكلم معهم يقصد ارشادهم
وتنبيههم او تحصيل اعتراف منهم بنوع من الحيل الى ان يحصل
لهم استعداد ان ينظروا في شيء او استحقاق ان
يباحثوا في شيء فاذن الشكوك التي اخترعها هذا


القوم

بيان لا دام حمة او وجه احدها ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا كالكاري النار البعيدة في الظلمة عظيمة وكالكاري العنبة في الماء كالاجاص وكما اذا قرب حلقة الخاتم الى العين فانا نراها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة منه

هذا الفاضل على لسان قوم مفروضين يعبر عنهم بالسوفسطائية لا يستحق
الجواب اصلا انما يجاب من يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات
والمحسوسات ببيان التفصي عن مضايق مواضع الغلط بذكر
اسباب الغلط واحالة تصويب الصواب وتخطية الخطاء بعد
ذلك الى صريح العقل المرتاض برفض العقايد الباطلة والتقليدات
الواهية والعادات المضلة ولنرجع الى ما كنا فيه **قال**
واحتجوا عليه الى اخره **اقول** قد ظهر مما مر ان الحس لا حاكم
له لا في الجزئيات ولا في الكليات الا ان يكون المراد من حكم الحس
حكم العقل على المحسوسات لما ذكرناه كذلك كان الصواب
والغلط انما يعرضان للعقل في احكامه وايضا لو كان حكم الحس
غير مقبول لكونه في معرض الغلط لكان حكم العقل ايضا كذلك
قال بيان الاول الى اخره **اقول** قد مر ان
هذه الشكوك اذا صدرت عمن لا يعترف بالمحسوسات والاوليات
فلا يستحق الجواب ولا يمكن ان يجاب عنها اما اذا صدرت
عمن يثق باحكام العقل فينبغي ان يجاب بما ينبهه على اسباب
الغلط اما ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا فعلته كلامه
وهو ان البصر اذا ادرك الشيء صغيرا لم يدركه معه كبيرا

جمع الفاضل بين الجوابين
بان الحكم للحس الا انه يعتبر [illegible]
او الكشف [illegible] الغلط واذا كان [illegible]
لا لحكمه في معرض الغلط [illegible] الا من
[illegible]

ولا بالعكس والحاكم بان المدرك في الحالتين شيء واحد
لا يلزم ان يكون هو البصر لان الحاكم لا يحكم الا عند ادراكه
في الحالتين معا فاذن هو العقل بتوسط الخيال وهذا يغلط
انما توهمه العقل لا البصر وذاك ان العقل حكم على الشيء المرتسم
في الخيال بالصغر اذ البصر احتوى به كذلك ثم وجد البصر يحتوي
كبيرا فتوهم ان البصر غلط في ابصاره ولم يغلط هو على ما بينه
ههنا وبيان ذلك ان الابصار يكون اما بانطباع شبح المبصر
في البصر واما بوقوع شعاع من البصر والاقرب الى الحق هو
الاخير وينبغي ان لا تلتفت الى من يبطل القول بالشعاع بان
الشعاع ان كان جسما لزم منه تداخل الاجسام وان كان
عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل الى محل لان
شعاع النيرات كالشمس والقمر والنار موجود يقينا فما يدفع
الحاصل هناك يندفع به بعينه ما اورده من الاشكال على الشعاع
البصري ثم ان الشعاع ممتد من ذي الشعاع الى قابل الشعاع
من غير تخلل خلاء خال عن الشعاع او تراكم باجتماع شعاعين
من سلخ واحد من ذلك الممتد في بعض الاجزاء امتداده
بل على هيئة مخروط مستدير مصمت راسه عند ذي الشعاع

وقاعدته

[illegible]

[illegible]

وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف فينعكس منه اذا كان
صقيلا الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية الحادثة بين الشعاع
الممتد والسطح الصقيل ونسميه بزاوية الشعاع وبين ذي القابل الشفاف
ذي السطح الصقيل وينعكس عن سطحه وينعطف في ثخنه الى الجانب
ذي الشعاع كلها معا والانعكاس والانعطاف يكونان بزاويتين مساويتين وبين
لزاوية الشعاع كما تبين في مواضعه والشعاع البصري في اكثر
الحيوانات يحتاج الى مدد شيء من جنسه اعني الى شعاع شيء من الاجسام ذوي
الاشعة ويستعان في تخيل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج في
سطح المخروط الشعاعي ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند
راس المخروط فكلما كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيراه البصر
اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيراه البصر اصغر الى ان يفنى ورب
الخطوط ويصير عند الحس لتوهم انطباق بعضها على بعض خطا واحدا فيراه
البصر كنقطة وبعد ذلك يمحى اثره فلا يراه اصلا هذا على راي القائلين بالشعاع
واما القائلون بالانطباع فيقولون ان الزاوية التي تحدث على سطح
الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه والبصر يدرك المرئي
بتلك الزاوية ولنعد الى القول بالشعاع ونقول اذا تقرر هذا فا
علم ان الناظر في الظلمة اذا كان قريبا من الرائي نفذ الشعاع في الظلمة

الرقيقة الى الهواء المضي لمجاورة فرى البصر ما حولها بعونه من نورها
ومیزه منها فراها على ما يقتضيه زاوية الابصار واذا كانت بعيدة
جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة فلم ير ما حولها وراها وحدها
بزاوية اصغر فراها اصغر كما في ساير المرئيات واذا لم يكن قريبة ولا
بعيدة جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم ينفذ في الظلمة نفوذا
تاما فلم يميز النافذ عن الضوء المضي بها بل ادركهما معا جملة واحدة فيراها
البصر بزاوية اوسع من الزاوية التي تحدث من المحاذاة وحدها وذلك
هو العلة لكونها في الرؤية اعظم مما لو رأيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة وحدها
متزاد
واما السبب في رؤية العنبة في الماء وكل الاجاص فهو العين يرى في الماء بالشعاع
الشعاع النافذ في الماء والمنعطف معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما الى
الماء واما في الضوء فراها بالنافذ وحده هذا اذا كانت العنبة قريبة
من سطح الماء اما اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين فيرى عالمتها
واما رؤية الخاتم كالسوار عند قربه من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية
التي يحيط اضلاعها بالخاتم عند العين وادراك الاشياء البعيدة صغيرة
يكون لتضيق تلك الزاوية كما مر قال وقد يرى الواحد اثنين
الى آخرها قوله النور البصري ينبعث من الدماغ في عصبتين مجوفتين
يتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان ويتصل كل واحد منهما

واحدا
منها بواحدة من العينين فاذا كانتا مستقيمتين يبصر ان الشي معا شيئا
واذا انحرفتا او انحرف احديهما عن الاستقامة صارت محاذاة
احديهما منحرفة عن محاذاة الاخرى وصار المبصر شيئين لوقوع
نور بصره عليه من محاذاتين متخالفتين ويحكم العقل بالغلط
وهكذا الحكم اذا تخالف الوسطى والسبابة من الاصابع في وضعها
ولمستا معا شيئا واحدا كحصة مثلا توهم انها اثنتان حصتين
والاحول الفطري قلما يرى الشي شيئين لاعتياده بالوقوف
على الصواب بل انما يقع ذلك للاحول الذي يقصد الحول
تكلفا قال وكما اذا نظرنا الى الجزء الخ قوله هذا يكون
بنفوذ الشعاع البصري الى قعر الماء وبانعكاسه من سطح
الماء اليه فانه يرى مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع
المنعكس قال وقد يرى الاشياء الكثيرة واحدة كالرحى
اذا اخرجنا من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة متقاربة
بالوان مختلفة واذا استدارت سريعا رأينا لها لونا واحدا
كانه ممتزج من كل تلك الالوان اقول كل ما ادرك الحس تادى
الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر لونا وانتقل
الى لون آخر كان اثر اللون الاول في الحس المشترك عند ادراك

الآن الثاني فكان الرائي يراهما معاً فلا يكون بينهما زمان يمكن للنفس ان
تميز احدهما عن الثاني فيدركهما ممتزجين وان كان الادراك لشبا الشيء ايضا
ان زالت الالوان عن محاذاة البصر وارتسمت في الحس المشترك على التوالي لا
لا يدرك الحس تراخي بعضها عن بعض ادركتها النفس في الحس المشترك لونا ممتزجا
من جميعها قال وقد يرى المعدوم موجودا كالسراب وكالاشياء التي
يريها اصحاب الشعبذة وكما يرى القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة
التي تدار بسرعة كالدائرة اقول السراب المرئي ليس معدوما مطلقا انما
هو شيء يرى في الصحراء بسبب ترجرج شعاع منعكس عن ارض صلبة كما ينعكس
عن الماء فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والاشياء التي يريها خفيف اليد
والمشعبذ انما يكون في التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب عدم تمييز النفس بين
ما يشبهها بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه او بسبب اقامة البدل
مقام الشيء المبدل عنه بسرعة على ما تعرضه لمن يعرف تلك الاعمال ورؤية
القطرة النازلة كخط مستقيم والشعلة الجوالة كدائرة انما يكون لاتصال
ما يدركه البصر في موضع يتحرك اليه المتحرك بما قد ادركه الحس المشترك في كونه
في موضع آخر قبله وثبت فيه هيئته فيدرك النفس جميع ما في الآنين بحسب
ثبات واحد متصلا قال وقد يرى المتحرك ساكنا كالظل والساكن
متحركا كراكب السفينة الى آخره اقول الحركة المستمرة والبطيئة

ادرك

ذلك
ادرك الشيء في موضع محاذيا للشيء بعد ما ان ادركه في موضع آخر محاذيا لغير
الشيء حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك الشيء واذا كانت المسافة
قليلة والنقل بطيئا لم يميز البصر بين الادراكين فيحسبه النفس ساكنا اما راكب
السفينة فلما لم يدرك البدن انتقالا من موضع الى موضع حسبه ساكنا
واذا تبدلت محاذاته لاجزاء الشط مع تخيل سكونه في نفسه حسب
الشط متحركا لكون ذلك التبدل شبيها بالتبدل الاول قال
الكوكب
وقد يرى المتحرك الى جهة متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يرى
متحركا اليها لو شاهد غيره معه وان كان الكوكب متحركا الى خلاف تلك
الجهة وقد يرى القمر كالسائر الى الغيم وان كان سائرا الى خلاف تلك الجهة
ينتقل من آ الى ب والقمر بالقياس اليه مثل ج والغيم المتوسط بينهما الذي
لا يحجب القمر لرقته مثل د ه فاذا كان السائر عند آ كان شعاعه الممتد
به يرى القمر كخط آ ر ج واذا انتقل الى ب صار شعاعه كخط ب
ح ج فيتخيل ان القمر تحرك من ر الى ح بحسب حركته اذ راه اولا محاذيا
لنقطة من الغيم ثم منتقلا منها الى ح
واما القمر المتحرك الى خلاف تلك الجهة
فلا يحس بحركته لما مر واما الساكن
الناظر ساكنا عند نقطة او راى

وهو ح محاذيا لنقطة ز من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة ه ووصلت
نقطة ح الى حيث كان في الاول نقطة ز راى القمر منتقلا من محاذاة
نقطة ز الى محاذاة نقطة ح فيتخيل ان القمر تحرك من ز الى ح وهو
خلاف جهة حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لان انتقاله في المحاذاة
بالقياس الى السماء لا يتغير في حسه لتشابه اجزاء السماء او اجزاء
الغيم في الحس واذا كان الغيم مثل ح ه نقط والناظر عند ا راى القمر
بعيدا من طرف الغيم بقدر ز ح ثم تحرك الغيم الى ان وصل مبدأه هو في
نقطة ح الى الموضع الذي كان فيه ز راى القمر وهو ح محاذيا لنقطة
ح فيتخيل ان القمر تحرك من ز الى ح فسار الى جهة الغيم وهو خلاف
جهة حركة الغيم **قال** وقد يرى المستقيم متنكسا كالاشجار
التي على اطراف الانهار **اقول** اذا انعكس شعاع البصر
من سطح الماء الى الاشجار على وجه يكون زاويتا الشعاع والانعكاس
متساويتين ينعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي
والى اسفل من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه
فليكن الرائي ا وسطح الماء ب ه والشجر القائم على ذلك السطح ح د وليعكس
الشعاع النافذ من ا الى نقطة ه منها الى راس الشجر وهو نقطة د بحيث
يكون زاويتا ا ه ب د ه ح متساويتين **اقول** لا يمكن ان

ينعكس من نقطة تلي جهة ب من ه شعاع الى جزء اسفل من راس الشجر كنقطة
ح والا فينعكس من نقطة ز ويكون الشعاع النافذ من ا الى ز منعكسا عنه
الى ح وحينئذ يجب ان يكون زاوية ا ز ب الخارجة عن مثلث ا ز ه اعظم
من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ز ب مساوية لزاوية ح ز د وزاوية ا ه ب
مساوية لزاوية د ه ح فزاوية ح ز د اعظم من زاوية د ه ح ويكون اعظم كثيرا
من زاوية ح ه ز فالداخلة في مثلث
ح ز ه اعظم من خارجها هذا خلف
ولا يمكن ان ينعكس من ه شعاع الى جزء
اسفل من راس الشجر كنقطة ح والا لكانت
زاويتاه ب مساوية لكل واحدة من
زاويتي د ه ح ح ه ز العظمى والصغرى هذا خلف فاذن لا بد من ان يكون
ينعكس لكل نقطة تميل من الراس الى اسفل من نقطة يكون من ه الى ز اميل
حتى يتصل القاعدة بالقاعدة ولما كانت النفس لا يدرك الانعكاس فانها
معودة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة تحسب الشعاع المنعكس
نافذا في الماء ولا يكون في نفس الامر نافذا فان الماء ربما لا يكون عميقا بقدر
طول الشجر او يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع اصلا وحينئذ يجب ان راس
الشجرة اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد من اصله وباقي اجزائه على الترتيب حيث يراه كا

شكل مخروط سمع الا وهذه المسايل وان كانت متعلقة بالهندسة اوردناها
ههنا لان الكلام اعترالها قال فلذا نظرنا الى المرآة رأينا الوجه طويلا او عريضا
ومعوجا الى آخره اقول المرآة الطويلة المستقيمة في الطول والمعوجة في العرض
كفاية سيف طولها مستقيم اذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه
يرى الوجه فيها طويلا طولا لما يقتضي طول الوجه قليل العرض لانعكاس الشعاع
العرضي عما هو اقل عرضا مما لو كان مستقيما وذلك لان الطول ينعكس
من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس معوج واذا نظر اليها بحيث يكون
طولها موازيا لعرض الوجه يرى الوجه فيها معوجا فان كانت المرآة بحيث ينعكس
منها الشعاع من موضع صغير او اكثر الى موضع واحد رأى الناظر فيها نفسه وجهين
او اكثر او بعيدا او اكثر من بعضها يرى وجهه منكسا وكذا في الاختلافات
المتنوعة التي تشتمل على اكثرها كتب المرايا ويقال لها صنعة المرايا على
بعض مقصوده فقد ظهر مما مر ان كل ذلك غلط بديهة الادراكات النفسانية
المحسوسات المتادية اليها لا غلط الحس قال ومنها ان الحس
قد يجزم بالاستمرار مع انه لا يكون كذلك لان الحس لا يفرق بين الشيء ومثله
ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله فيتقدم [illegible] الى الاتصال يطير
للحس وجودا واحدا مستمرا ولذلك فان الالوان غير باقية عند
اهل السنة بل يخلقها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود الخ

واحد مستمر فاذا احتمل ذلك احتمل ايضا ان تكون الاجسام لا تبقى بل يوجد منها
حالا فحالا لكنها لما كانت متماثلة حتى التبس على الحس شيئا واحدا فثبت
ان حكم الحس بالبقاء غير مقبول اقول الحكم بالبقاء هو الحكم بان الموجود
في الزمان الثاني بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا الحكم لا يصح من
الحس فانه لا يقدر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما
فان الحكم بالبقاء لا يكون الا من العقل والعقل انما يغلط اذا عقل الاشتراك
بين الشيئين المتشابهين ولم يعقل ما به تغاير كل واحد منهما عن الآخر
فاحالة هذا الغلط على الحس ليس بصواب واما حكم الاشاعرة بان الالوان
غير باقية فمبني على زعمهم بحسب اصولهم الملتزمة عندهم وهو ان الاعدام لا يمكن
ان يكون فعلا لفاعل وان الموجود باق محتاجا ثم يستغني عن المؤثر وان
لا مؤثر الا الله تعالى واذا شاهدوا اعراضا لا يدوم وجودها
التزموا القول بتجددها حالا بعد حال والمعتزلة لما جوزوا ان
يجعل الضد الآخر المقتضي لفنائه لم يتقيدوا بذلك والفلاسفة جعلوا
الباقي في حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلم يحتاجوا الى ارتكاب ذلك والنظام
من المعتزلة جعل الاجسام ايضا غير باقية مثل ذلك وهذه احكام غير متعلقة
بالحس قال ومنها ان النائم الى آخره اقول النائم يرى في منامه مثل
ما يرى المستيقظ الا ان المستيقظ لما كان واقفا على احكام اليقظة حكم

قد يتصور بصور الا وجود لها في الخارج ونشاهدها ونحكم بوجودها ونتيقن جزما غيرها وبعد الانتباه تجويز ان يعرض
للانسان حالة لاجلها يرى ما ليس موجودا في الخارج موجودا

احد من نيه واقع هنا في الآخر غير واقع وبين حكم النائم اذا كان غافلا عن
الاحساس حيث الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا ليس بغلط حسي
بل هو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء وبين مثاله الحاصل عند الذهول عن
الشيء قال نداء ان صاحب السرسام الى آخره اقول حكم صاحب السرسام
وحكم النائم فانه لاستغراقه في الخيال وغفلته عن الاحساس يحكم بذلك مثلما
يحكم به النائم وفي جميع هذه الاحوال ايجوز لذا ان في حالة لاجلها يرى ما ليس
بموجود موجودا فانه لم يرد ذلك بل اراد يشاهد الشيء الغفل معرض الاحساس
وطلوع الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الاحوال اصلا قال وانما
جاز ذلك الى آخره اقول لم يثبت الاحساس بشيء غير واقع في موضع اصلا ولما
يجوز الغلط فجاز هذه الاحوال يجوز فيما يدرك النائم والمريض فجاز باباه
العقل الصحيح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل بقول العقل الصحيح
بقبضه وهذه الاجوبة انما عرفها البيان اسباب الغلط الذهني ولبيان
حكم العقل يكون ذلك غلطا للذهن لا لاثبات حصر ما ندركه بالحواس كما
من منليا نه واما قوله انتفاء السبب الجامع لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا حكم
بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا اثبتنا ذلك لا
بشهادة العقل من غير حاجة الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات
فان احتمال عدم الصحة بما ذكر من الاعتراض يندفع عند بديهة العقل جزما بامر

[illegible]

لما فيه البياض فهو انما العيان في النظر اليه مناوة ونحكم من اجزاء صغار في كل واحد منها كثيف الاجزاء شفاف خال عن اللون فانه في
نفسه غير ملون مع انا نراه ملونا باللون البياض وليس لاحد ان يجعل الثلج ملونا كما ان لا نغسل الشعاع عن سطوح بعض كثيف الاجزاء
الجمدية الى البعض لانا نقول هذا الشيخ في عرضنا الان الذي ذكر تفصيل البيان بعد الاجابة زي الثلج الشيخ ان في نفسه ليس بمعين
ونحن بانفسنا الا لهذا القدر وايضا الزجاج المدقوق او الشيخ ان كل واحد من اجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيها
في الاسباب وحصرها وانتفائها في بيان امتناع حصول المبيع من انتفاء الاسباب
وغيره ذلك ما ثبت بالنظر الدقيق والتحليل والحس وعاصمها اقول الثلج
الى آخره اقول قد بين عند المحققين ان البياض انما يكون بتعاكس الضوء
بين سطوح اجسام مشفة والجمد والزجاج مشفان ولا اشفا فيما كان فيهما
ضوء ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يكن تعاكس ضوء فيهما اما اذا انكسرا وحدث
لها سطوح تعاكس الضوء من بعضها الى البعض فحدث البياض فان لم يكن
معها ما يوجب افتراق بعضها ببعض وان كل واحد من اجزائهما شفاف
خاليا عن اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في
حدوث البياض واذا حصل عرض ما يوجب الافتراق بعضها ببعض صار حينئذ
واحدا ابيض كما في بياض البيض المسلوق فانه قبل السلق كان له صفو
ولم يكن فيها ابيض كما في الماء وقبل بعد السلق تعاكس الضوء بين الصفوة
بين قابل فحدث البياض واما اذا كان ماء في سطح واحد كان له صفو ولم يكن فيه
قابل صفوة لم يكن فيه تعاكس اما اذا مزج بالجمد اجتمع الامران فيه وحدث
البياض وفي بياض البيض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الافتراق والتماسك
فصار معها واحدا ابيض ولم يكن اشياء بعض اجزاء من البعض فلا يبقى الدليل
فيه متعلقا بالواحد كما في الثلج والزجاج فظهر من ذلك انه ما راه ملونا بلون
في نفسه ملون لان اللون ليس الا العرض الموصوف بتلك الصفة ولم يجب

جهها كيفية مزاجية لان تكيف الاجزاء
صغيرة بانه لم يحصل فيها فيها عمل
والفعال والنقاب وغيره من الموضع
الثلج والزجاج المحض اشفاف
مع البياض فما كان لا الهوا بمحض
في كل الشيء والهواء غير ملون
الزجاج غير ملون [illegible]
الشيء اللون مع انه في نفسه غير ملون
عليه

ان حكم الحس قد يكون باطلا وقد يكون حقا واذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه اذ لا شهادة للمتهم فلابد من حاكم آخر فوقه يميز خطاءه من صوابه وعلى هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الاول وهو المطلوب منه

عن ذلك ان كل ما لا يكون جزؤه ملونا يمتنع ان يكون اجزاؤه ملونة قال ثبت بهذه الوجوه الخ اقول خلاصته ان الحس لم يحكم في شيء من المواضع فبطل القول بان حكم الحس قد يكون باطلا ولذلك كان غير معتمد عليه قال واما الكليات الخ اقول قد ذكر في الحسيات في صدر الباب العلم بان الشمس مضيئة وان النار حارة من غير تقييد بهما يجعل الحكم شخصيا وحكم هنا بان الحس لا يقوى على اعطاء الكليات البتة وذلك يقتضي ان لا يكون ما ذكره في الحسيات حسيا بل مبدأ يكون حسيا وقد قال الحس لا يفيد الا هذا الكل بهذا الجزء فاذن لو صار ان يكون الحكم بكون النار حارة وكون الكل اعظم من الجزء متساويا في كونهما عقليين وفي افادتهما خصوصية وهذا خبط قال والعرفة التي الخ اقول ذلك لان الاحساس شرط في حصول حكم عقلي لم يجب عند ذلك ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستعداد شرط حصول الكمال وليس باقوى من الكمال قال ثم الذي يدل الخ اقول لو كانت المبادي الاجلية مفهومة التعاليم متفرقة على الاول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم عن وصلها في [illegible] فعلمنا ان اعتمادهم في الحكم بعضها على بديهة العقل لا على مقدمة اخرى قال اما قولنا الكل اعظم من الجزء فانه لو لم يكن الكل زائدا على الجزء لكان وجود الجزء الآخر كعدمه [illegible] اقول هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا يفي بكون الجزء اعظم من الجزء الا هنا [illegible]

الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فلانه لو لم يكن كذلك لكان الالف محكوما عليه بانه مساو لسواد [illegible] محكوم عليه بانه مساو [illegible] لا يكون سوادا [illegible] الالف مساويا للامرين لزم ان يكون الالف في نفسه سوادا وان لا يكون في نفسه سوادا فيجتمع فيه النفي والاثبات منه

حجة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب قال واما قولنا الخ اقول هذا بيان ان الشيء المساوي للمختلفين مخالف لنفسه وهو غني عن البيان فان اراد بالبيان التخلف فليس قولنا المساوي للمختلفين مخالف لنفسه باوضح من قولنا الشيء ومساوي الشيء بعينه مساويا وبان نحن نبين هذا هناك قال واما قولنا الجسم الواحد الخ اقول عدم الانقسام لا يكون هو الاتحاد فان المثلين من كل جهة لا يتمايزان ومع ذلك لا يكونان واحدا وكان من الصواب ان يقول لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وح يكون وجود احد المثلين بعينه وجود الآخر مع ان الحكم المذكور غني يحتاج الى هذا البيان قال لا يقال كل ما قررتموه الخ اقول الكل هو جزآن والجزء هو احدهما ولا يحتاج في ان الشيء مع غيره اكثر وحده الى ان يعرف ان لاحد الجزئين اثرا ام لا والحكم بان كون الشيء مساويا للمختلفين مختلف لحالة لنفسه بيان لكون شيئين متساويين لشيء واحد متساويين ليس باولى من ان يكون هذا الثاني بيانا للاول وعلى ان الحجة ينبغي ان يكون ابين من المدعى [illegible] ان الكل [illegible] القضايا [illegible] العبارة غير [illegible] قال فقد لاح ان اجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اقول لا شك في انه اجلى من غيره والله اعلم بما هو الاولى



فان قلنا وجود السواد كونه سوادا كان قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس بسواد والوجود ليس بوجود
وهذا معلوم ان هذا قبح منه

سمي السواد سمي الوجود ولا ان السواد موصوف بالموجودية او موصوف
بملابسة الموجودية حتى يعود لما ذكر ان او يحقق الاشتراك المراد ان الشيء الذي
يقال له انه سواد هو بعينه الذي يقال له انه موجود وذلك هو القسم الخارج
من ضعيف الذهن او سرد هاقال اما قولنا السواد معدوم الخ اقول ليس المراد
عنه من يقول بهذا السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم ان
السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود بل المراد عنده من هذا القول نفي
السواد لا اثبات نقيضه ولا يلزم هذا قبح قال فان قلنا وجوده زائد
الخ اقول قد مر ان الماهية من غير اعتبار شيء معها لا يكون موجودة ولا معدومة
فلا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة هذا على الوجه الاول
وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها ومتعينة في
نفسها وثابتة في نفسها فان التميز صفة عن الماهية وكذلك التعين والثبوت
والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها واذن لا يكون حصول الوجود
شرطا في سلب الوجود عنه والذي قال ان المسلوب عنه الوجود موجودة في
الذهن صفة مغايرة لان المسلوب عنه هو الموجود فقط لا باعتبار كونه صفة
بهذه الصفة او غيرها وان كان يجب ان يلزمها هذه الصفة او غيرها وهذا
على الوجه الثاني ولما امتنع خلو الماهية عن الوجود فلا يبقى اعتبار الماهية
الموصوفة بهذا الامتناع وجودها وتلك الماهية اذا اخذت لا مع هذا الا

الا ان يكون الجسم اسود واما ان لا يكون فيتوقف على الظاهر انه لا يمكن التصديق الا بعد تصور ... ان الجسم اسود والجسم ليس باسود ...
او اتصاف الجسم بالسواد ... من احدهما الحكم بوجوده الاشتراك ما تقدم تقريره وهو غلط الثاني ان موصوفية الجسم بالسواد
الا ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والاول ... لان نقيض اللاموصوفية ... ونقيض السلب ثبوت فالموصوفية لا يمكن
ان يكون وصفا عدميا ...

يمكن ان يلحقها العدم عقلا انما يستحيل الحكم عليها بالعدم اذا اخذت مع حيثية
المقتضي لوجودها فظهر ان لقولنا السواد موجود والسواد معدوم مفهوم محصل
... القضية التي هي صادقة محققة قال واما الثاني وهو قولنا الجسم الخ اقول يعني
اذا قلنا الجسم اسود حكمنا بصدق الاشتراك وقد تقدم الكلام فيه واما قوله موصوفية
الجسم بالسواد يجب ان يكون وجودية لان نقيضها وهو اللاموصوفية سلبي
ونقيض السلبي ايجابي فليس بمستقيم لانا اذا قلنا اللاموصوفية سلب يلزم منه
ان يكون الايجابي موصوفية بطريق عكس النقيض وذلك لان سلب الاعم
يكون اخص من سلب الاخص والحكم بان الموصوفية ايجابية عكس الى من تلك
القضية وهذا الغلط من باب ايهام العكس ثم ان الحكم بان الموصوفية ايجابية
لا يقتضي كونها وجودية فان العدمي قد يكون ايجابيا كما في المعدوم وهذا
غلط في غلط قال ومحال ان يكون امرا ثبوتيا الخ اقول ان كانت الموصوفية
زايدة على الجسم والسواد فلا بد وجب ان يكون تلك الزايدة صفة للجسم
وان كانت صفة يكون الموصوفية بتلك الصفة زايدة عليها لم يلزم التسلسل
لان هذه الامور امور اعتبارية وتعريف بعضها الاعتبار وتقف
عند ترك الاعتبار قال فان وقعت الموصوفية الخ اقول مطابقة
الذهن الخارج انما يكون شرطا في الحكم على الامور الخارجية بانها
خارجية اما في المعقولات وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية

على قوله الشيء اما ان يكون ثابتا او لا يكون منفيا تصور وجوده ونقيضه باجزائها لكن لا ينافي عدم الواسطة وبما يوجد في
احد بها ان مسمى الامتناع اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما لا جائز ان يكون موجودا والا لكان الموصوف
موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع ممتنعا بل واجبا او ممكنا ولا جائز ان يكون
معدوما لانه نقيض اللاامتناع فليس بشرط والنسب والاضافات امور لا يكون اما وجودية في العقل باعتبارها
الذي يحكم به على المعدوم فيكون في الامور الخارجية هو كونه تلك الامور بحالة اذا تعقل بينها تلك النسب
اللاامتناع محمولا عليه

ان يكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات
الاعتراض الرابع في اقول الامتناع اعتباري عقلي والكلام فيه كالكلام في
غيره من الاعتبارات واللاامتناع اذا احمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل
كليا فان بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ولا يلزم من كون
اللاامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فان الامتناع وجودي
وبعض اللاامتناع ايضا وجودي واللا ممكن بالامكان العام عدمي
وبعض الممكنات عدمي وهذه قاعدة للمصنف واهية يستعملها
كثيرا في كلامه قال ولان الامتناع هيئة متميزة في نفسها متميزة عن
ساير الهيئات ولولا ذلك لاستحال اشارة العقل اليها واذا كان كذلك
استحال ان يكون نفيا محضا اقول الامتناع نسبة معقولة بين
متصور ووجوده الخارجي في التصور فليس نفيا محضا ولا شيئا
ثابتا في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع ولا بعقل
وليس الامتناع فرض شيء في الخارج حتى يكون جهلا لو لم يطابق الخارج والمطابق
موجود هو عدم ذلك المتصور في الخارج فهاهنا صورة ذات في العقل تصور
ذهني مفيض الى وجوده الخارجي ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة

ذلك المتصور فليس الامتناع
من حيث هو موجود في العقل
ممتنعا انما هو صفة ثابتة

وثانيها ان مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى
العدم ومسمى الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك فنقول الآن الذي
يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود اما ان يكون
الماهية في ذلك الآن موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة
فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود انه خرج من العدم الى الوجود
فيكون ذلك كانه قال الموجود خرج الى الوجود ويكون الشيء موجودا مرتين
وهو محال وان كانت معدومة فهو محال من وجهين الاول ان مسمى الحدوث
صفة موجودة محققة والاشك الواسطة والصفة الموجودة يستحيل
قيامها بالمعدوم الثاني انها متى كانت معدومة كان العدم الاصلي
باقيا ومتى كان العدم الاصلي باقيا لم يكن التغير من العدم حاصلا
فثبت ان الماهية حال الحدوث لا موجودة ولا معدومة اقول
الماهية لا تكون موجودة الا في زمان الوجود اما في زمان العدم فلا ماهية
الا في التصور العقلي كما تقرر في بيان الامتناع وكذلك في ان الحدوث
فان مفهوم الحدوث على ما فسره معنى يدخل فيه لفظا شيئا الوجود
والعدم ونسبة منهما ولا شيء مما دخل في مفهومه العدم والنسبة بموجود
في الخارج والحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل
العدم والوجود المترتب عليه في العقل والماهية الموصوفة بتلك الصفة

لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة في الخارج بل انما تكون
موجودة في العقل ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم لان
معنى الواسطة ان تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود
ولا بالعدم وذلك محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها بالخارج
فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود ساقط قال الجسم في آن
انتقال من السكون الى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون
ولا بالحركة ولا يمكن ان يقال الجسم في ذلك الان موجود في العقل
فقط فاذن هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة
بين السكون والحركة المتقابلين اقول وجود الحركة لا يمكن الا في
زمان وكذلك وجود السكون وانتفاؤهما عن شيء من شانه ان يوجد
احدهما فيه يقتضي واسطة بينهما لكن الجسم في الآن الذي هو الفصل
المشترك بين زماني الحركة لا يكون من شانه ان يوجد فيه حركة او
سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة
والسكون بكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن وهذا خلاف ما نحن
فيه لان الماهية في الان الذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون
ثابتة فان ثبوتها في حال اتصافها بالوجود فقط قال ولنا وجه
آخر وهو ان الماهية اذا انتقلت من العدم الى الوجود فالا

الانتقال لابد ان لا تكون معدومة ولا موجودة لانها لو كانت معدومة فهي بعد
لم تاخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة
فقد حصل المنتقل اليه بتمامه وحين حصول المنتقل اليه بتمامه لا يبقى
الانتقال بل ينقطع فظهر ان حال حصول الانتقال لابد وان يكون متوسطا
بين المنتقل عنه والمنتقل اليه فوجب ان يكون خارجا عن حد العدم
الصرف وغير واصل الى حد الوجود الصرف اقول الاخذ في الانتقال
والانقطاع الانتقال ايضا انما يكون اذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالتدريج
كالحركة اما اذا كان الانتقال من لا شيء فلا يكون هناك اخذ ولا انقطاع و
المتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه لا يعقل الا اذا كانا موجودين وههنا
لما لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال اصلا والموصوف لا ثبوت
له الا اذا كان اصل الثبوت له فاذن لا متوسط بين الوجود والعدم
قال فهذه الاشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة على قولنا
الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون واذا كان اقوى البديهيات كذلك فما
ظنك بالاضعف اقول هذه الاشكالات لا تشكك غير الاذهان التي
تعودت ولم تالف النظر في الحقائق والناظر المتميز لا تشككه انها
اغلاط ومغالطات قال الحجة الثانية لمنكري البديهيات انا
نجد العقل جازما بامور كثيرة كجزمه بالاوليات مع ان الجزم غير جائز فيها

وذلك يوجب تطرق التهمة الى حكم العقل بيان الاول من وجوه احدها
انا اذا رأينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحناها في الحال وشاهدنا زيدا
مرة اخرى جزمنا بان زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه
اولا وهذا الجزم غير جائز لاحتمال ان الله تعالى اعدم الزيد الاول في تلك
اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله على مذهب المسلمين اما
على مذهب الفلاسفة فلعله حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع من
التصرف في هيولى عالم الكون والفساد وهو وان كان بعيدا الا انه جائز
عندهم وعلى هذا التقدير يكون الزيد الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد
الاول اقول العقل جازم بلا تردد ان هذا الزيد هو الاول ولو كان
حكمه موقوفا على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظريا لا بديهيا والمسلمون
لم يتفقوا على جواز اعدام الموجود الباقي بل قالوا المؤثر هو كل موجود يحصل منه
موجود هو اثره ولهذا ذهب المعتزلة الى ان الاعدام يكون بايجاد ضد للوجود
حتى انهم قالوا ان الله تعالى يخلق عرضا هو الفناء قبل القيامة لا في محل وهو ضد
جميع ما سوى الله تعالى [illegible] في وجوده ماسوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فيبقى
ولا يبقى غيره وجه الله ذي الجلال والاكرام وذهب النظام الى جميع الاجسام
والاعراض غير باق زمانين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا وذهبت الكرامية
الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جمهور لا يجوز اعادة المعدوم

بان الاجسام لا تفنى ولكن تفنى التأليفات التي بين اجزائها فيكون الحاصل
ذلك هلاكه فاعدام زيد الاول ليس بممكن عند اكثر المتكلمين ولا يمكن
لا يكون مقدورا للفاعل المختار واما على مذهب الفلاسفة فالشكل
الغريب لا يكون الا سببا فاعليا ولا بد معه من سبب قابلي حتى يحصل
الاثر ومادة زيد الاول ونفسه لا يمكن ان تفنى ومادة زيد الثاني لا يمكن
ان تتصل بها صورته الا بعد حصول اعتدال انساني وبعده نشو
حتى تصير بعد مرور مدة من الزمان انسانا كاملا فهذه الدعوى
على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم وهب انهم يقولون
بذلك الا ان العقل لما كان جازما بنفي ذلك المحتمل لا يقع للعقلاء شك
في البديهيات بسبب امثال هذه الخرافات فان قيل كيف حال معجزات
الانبياء عليهم السلام قلنا ليس في معجزاتهم اعدام شيء باق فان جعل العصا حية
ثم اعادتها الى سيرتها الاولى ليس الا تبديل صورة بصورة واحضار ج
الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر واحياء الموتى وغير ذلك امور
ممكنة في العقل ليس فيها اعدام باق وايجاده [illegible] بتقديم دفعة مع ان
بعضها ثابت بدليل عقلي لا يمكن ايرادها ههنا قال وثانيها اني اذا
شاهدت انسانا شيخا او شابا علمت بالضرورة انه ما خلق الآن دفعة
واحدة من غير اب وام بل كان قبل ذلك طفلا ومترعرعا وشابا حتى

المسلمين

صار الان شيخا وهذا الجزم غير ثابت اما على مذهب المسلمين فلقلنا على المختار
واما على قول الفلاسفة فلشكل الغريب اقول العقل لا شك فيما جزمه
بسبب هذا القول الذي قاله وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل
اعظم من جزئه لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حد ان يجعل احدهما ظنيا والاخر
القضايا التجربية فانها ابلغ في الجزم من الاوليات مع انها مستبعدة عن
الارتياب واما عند الفلاسفة فلان حدوث شيء من غير اسباب مادية
واستعدادات وتربة كافر قال وثالثها اني اذا خرجت من داري
فاني اعلم ان ما فيها من الاواني لم ينقلب اناسا فضلاء محققين في علوم المنطق
والهندسة ولم ينقلب ما فيها من الاحجار ذهبا وياقوتا وانه ليست تحت
رجلي ياقوتة بمقدار مائة الف من وان مياه البحار والاودية لم تنقلب دما ودهنا
ودهنا ان الكل قائم ولا يندفع ذلك الا اني لما نظرت اليها ثانيا وجدتها
كما كانت لاحتمال ان يقال انها انقلبت الى هذه الصفات في زمان غيبتي
ثم عند عودي اليها صارت كما كانت اما لفاعل المختار او لشكل الغريب
اقول الذي ما ذكر من هذه الاحتمالات محال غير مقدور عليه وتبدل هذه
الصور بالصور التي ذكرها عند الفلاسفة ممتنع قال ورابعها اني اذا
خاطبت انسانا عاقلا بكلام منظوم مرتب يوافق خطابي علمت بالضرورة انه
حي عاقل فاهم وهذا الجزم غير ثابت لان المقتضي لذلك الجزم اما اقوال او

كان قبل الخطاب ... محال صح

او افعال اما الاقوال فلا توجب لانها اصوات مقطعة وحصولها في الذات
لا يقتضي كون الذات حيا عاقلا واما الافعال فلا يدل الا على افتقارها الى
الفاعل المختار او الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الالفاظ المخصوصة الدالة
على ما يوافق غرض المخاطب فثبت ان القول والفعل لا يدل على كونه حيا فاهما
مع الاضطرار الى العلم بذلك اقول قال المتكلمون صدور الكلام المنظوم
من شخص هو انسان يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ولا يندفع ذلك بما
قاله اما في غير الانسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عاقلا انما
يدل على ان الذات التي يصدر عنها ذلك الكلام حي عالم قادر واما الافعال
فلا خلاف في انها اذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا فهذا الشكل
ليس بقادح فيما اراد قدحه لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة
قال وخامسها انكم رويتم في الاخبار ان جبرئيل عليه السلام كان
يظهر في صورة دحية الكلبي واذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع ان
يظهر في صورة سائر الاشخاص فاذا رايت ولدي فلعله ليس بولدي بل هو
جبرئيل والذباب التي طارت فلعلها ليست بذباب بل هي ملك من الملائكة
فثبت ان هذا التجويز قائم مع ان العلم الضروري بعدمه حاصل فثبت
بهذه الوجوه ان البديهة جازمة بهذه الاحكام مع ان جزمها باطل ولما
تطرقت التهمة اليها لم يكن حكمها مقبولا اذ لا شهادة لمتهم اقول المعجز

بد ح

من المسلمين وغيرهم من اهل الملل يقولون كل ما اخبر به مخبر صادق فان كان
ممكن الوقوع حكمنا بصحته واحلناه الى القادر المختار وان كان ممتنع
الوقوع اما ان نرجع فيه الى تاويل مطابق لاصول دميننا او موقف فيه
واذا تقرر هذا الاصل لم نحتاج غيره في موضع مما ذكره او لم يذكره ومن
المقرر ان العلم القطعي لا يقدح بالظنون الفاسدة والاوهام البعيدة
الكاذبة قال لا يقال جزم العقل بهذه القضايا استدلالي لابد له من
لانا نقول لو كان كذلك لما حصل هذا الجزم الا لمن عرف ذلك الدليل
ولما لم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين ولمن لم يمارس شيئا
من الدلايل علمنا انه بديهي لا يقال يدل على انا اذا رجعنا الى انفسنا وتاملنا
احوالنا علمنا ان علمنا بان زيدا الذي شاهدناه الان هو الذي شاهدناه قبل
ذلك يحتمله والا لجوز ان يقال عدم الاول وحدث مثله لكن اضعف من
علمي بان الشي اما ان يكون موجودا او معدوما اقول هذا الكلام هو
الدليل على ان القدح في الضروريات بما اورده من الاحتمالات لا يورث
في جزم العقل اصلا قال الحجة الثالثة مزاولة الصنايع العقلية
تدل على ان الانسان قد تعارض عنده دليلان في مسئلة عقلية بحيث يعجز
القدح في كل واحد منهما اما مجددا دايما او في بعض الاحوال والعجز لا يتحقق
الا عند كونه مضطرا الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين والاشكال

الحجة الثالثة

ان واحدا منها خطاء والا لصدق المتضادان وهذا يدل على ان البديهة
قد تجزم بما لا يجوز الجزم به الحجة الرابعة قد يكون الانسان جازما بصحة
جميع مقدمات دليل معين ثم يظهر الخطاء في بعض تلك المقدمات واجل
ذلك ينتقل الرجل من مذهب الى مذهب فجزمه بصحة كل المقدمة
الباطلة باطل فظهر ان البديهة متهمة اقول قصور افهام بعض
الناس عن التميز من الحق والباطل واعتمادهم على ما يعتقدونه من ارائهم
او استاذهم بموجب حسن ظنهم بهم ليس بقادح في الاوليات وايضا
الشك في النظريات بسبب تعارض الدليلين او النقل من مذهب
الى مذهب بسبب ترجيح احد دليلين متعارضين لا يقدح في النظريات
وصناعة المنطق لا سيما صناعة سوفسطيقا منها انما هي لارشاد العقلاء
الى طريق الحق ومجانبة ما يقتضي الضلال في العقائد والمباحث النظرية
قال الحجة الخامسة انا نرى اختلاف الامزجة والعادات تاثرا في الاعتقادات
وذلك يقدح في البديهيات اما الامزجة فلان ضعيف المزاج يستقبح الايلام
وغليظ المزاج قاسي القلب يستحسنه ورب انسان يستحسن شيئا
وغيره يستقبحه واما العادات فلان الانسان الذي مارس كلمات الفلاسفة
والفها من اول عمره الى آخره ربما صار بحيث يقطع بصحة كل ما يقولونه وبفساد
كل ما يقول مخالفوهم ومن مارس مذهب المتكلمين كان الامر بالعكس وكذا الفرق

الحجة الرابعة

الحجة الخامسة

فی ارباب الملل فان المسلم المقلد یستقبح کلام الیهود فی اول الوهلة
والیهودی بالعکس من ذلک وما ذلک الا بسبب العادات واذا ثبت
ان لاختلاف الامزجة والعادات اثرا فی الجزم بالا یجب الجزم بل لعل
الجزم بهذه البدیهیات لمزاج عام او لالف عام وعلی هذا التقدیر لا یجب
الوثوق لا یقال الانسان قد یفرض نفسه خالیة عن مقتضیات الامزجة
والعادات فما یجزم العقل به فی تلک الحالة کان حقا لان الجازم فی تلک
الحالة هو صریح العقل لا المزاج والعادة لانا نقول هب انا فرضنا خلو
النفس عن المزاج والعادة لکن فرض الخلو لا یوجب حصول الخلو فلعل وان
فرضنا خلو النفس عنهما لکنها ما خلت عنهما وحینئذ یکون الجزم بسببهما لا بسبب
العقل سلمنا ان فرض الخلو یوجب الخلو لکن لعل فی نفوسنا من الهیآت
المزاجیة والعادیة ما لا نقف علی التفصیل وحینئذ لا یمکننا فرض خلو النفس
عنها وذلک بسبب التقید اقول اما استحسان الاشیاء واستقباحها فمن
القول فیها واما مقتضیات الطبائع والعادات والدیانات فلا شک فی کونها
موثرة فی اعتقادات العظم لکنها لا یعارض متانة الحق الذی یعترف به جمیع
العقلاء حتی البله والصبیان والمجانین وقد حذر العلماء طالبی الحق
من متابعة الاهواء والطبائع والعادات مثل قول القائل رب
الشیاطین شوائب الطبیعة ووساوس العادة ونوامیس الاشکال ولا شک

ان البدیهیات لا یقدح بها قال فهذا مجموع ادلة الطاعنین فی
البدیهیات ثم قالوا لخصومهم اما ان تشتغلوا بالجواب عما ذکرناه او لا
تشتغلوا به فان اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لانکم حینئذ تکونون
معترفین بان الاقرار بالبدیهیات لا تصفو عن الشوائب الا بالجواب
عن هذه الاشکالات ولا شک ان الجواب عنها لا یحصل الا بالنظر الدقیق
والموقوف علی النظری اولی ان یکون نظریا وکانت البدیهیات مفتقرة
الی النظریات المفتقرة الی البدیهیات هذا خلف وان لم تشتغلوا
بالجواب بقیت الشبهة المذکورة خالیة عن الجواب ومن المعلوم بالبدیهة
ان مع بقائها لا یحصل الجزم بالبدیهیات فقد توجه القدح فی
البدیهیات علی کلا التقدیرین اقول عدم الاشتغال بالجواب
لا یقتضی بقاء الشبهة القادحة فی الاولیات فانها مع جزم العقل غیر
موثرة فی العقول السلیمة بل انا لا نشتغل بالجواب لعدان ما یتوقف
علیه من مبادی الاجابة ولکون الاولیات مستغنیة عن الذب عنها بالحجج
والبینات لا یقال فی جوابهم ان شبهکم التی اوردتموها لیست قضایا
مستندة اما بدیهیات واما نظریات مستندة الی بدیهیات فلو کانت
قادحة فی البدیهیات لکانت قادحة فی انفسها لانهم یقولون نحن لم
نقصد فی ایراد هذه الشبه ابطال البدیهیات بالیقین بل قصدنا

الفرقة الرابعة

ابقاع الشك فيها فمقصود فاحاصل قال الفرقة الرابعة السوفسطائية الذين قدحوا في البديهيات والحسيات وقالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد فوقهما من حاكم آخر ولا يجوز ان يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه فرعهما ولو صححنا بهما به لزم الدور واذا لم نجد حاكما آخر فاذا لا طريق الا التوقف لا يقال هذا الكلام الذي ذكرته ان افادكم علما بفساد الحسيات والبديهيات فقد ناقضت والا فقد نفيت بسقوطه لانا نقول هذا الكلام الذي ذكرته انت يفيد القطع بالثبوت والذي ذكرته انا انما يفيد الشك وانك انما تزلزل عن هذا الى الشك فانا شاك وشاك في اني شاك وهلم جرا واعلم ان الاشتغال بالجواب عن هذه الشبه يحصل غرضهم على ما تقدره في كلامهم فالصواب ان لا اشتغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا فقد اعترفوا بالبديهيات اعني الفرق بين الالم وعدمه واما الاجوبة المفصلة عن هذه الاسولة فتجيء في الابواب المستقبلة ان شاء الله تعالى اقول ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ويتشعبون الى ثلاث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة

اللاادرية

العنادية

مثلها في القوة والقبول عند الاذهان والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق واما اهل التحقيق فقالوا هذه لفظة من لغة اليونانيين فان سوفا بلغتهم اسم للعلم والحكمة واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما كان فيلا اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا وليس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه وكثير من الناس متحيرون لا مذهب لهم اصلا وقد رتب مثل هذه الاسولة والايرادات ذلك المتحيرون من طلبة العلم واسندوها الى السوفسطائيين والله اعلم بحقيقة الحال والطريق الذي ذكره صاحب الكتاب اعني النقد بل ما اختاره لاخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها حتى يتمكنوا من ارشادهم او البحث معهم بناء على ما اعترفوا به فهذا ما عندي في هذه المباحث والحق ان نقد يب كتاب الاصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضي تضليل طلاب الحق ابعد ايات المومنين قال الفرقة الثانية في احكام النظر المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في انه هل يمكن تركيبها بحيث يتادى ذلك التركيب الى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوما فالجمهور من اهل العلم قالوا به

العندية

والكلام فيه الى ما بعد ليستدعى فضول مسئلة النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر فان من صدق بان العالم متغير وكل متغير ممكن لزمه التصديق بان العالم ممكن فلا معنى للنظر الا ما حضر فى ذهنه من التصديقين المتلازمين للتصديق الثالث ثم المستلزمان ان كانا يقينيين كان اللازم كذلك وان كانا ظنيين او احدهما فاللازم كذلك ومنهم من جعل الفكر امرا وراء هذه التصديقات المترتبة اما عدميا وهو الذى يقال الفكر تجريد العقل عن الغفلات او وجوديا وهو الذى يقال الفكر تحديق العقل نحو المعقولات وهذا كما ان الرؤية بالعين يقدمها النظر الى المرئى وهو تقليب الحدقة نحوه التماسا لرؤيته بالبصر فكذلك الرؤية بالعقل يقدمها تحديق العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة

اقول انه يحد النظر بما هو اخص منه لان هذا الحد يختص بالانتقال من المبادى التصديقية الى المطالب وقل ما يتفق مثل هذا النظر ابتداء والاكثر ان ينتقل من المطالب اولا الى مباديها ثم من مباديها اليها وهذا لا يدخل بتمامه فى الحد المذكور وايضا ترتيب تصورات يتوصل بها الى تصور آخر لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذى انكره صاحب الكتاب وقد تقدم ذكر تحليل التصور الى مبادى ثم الف منها الحد اعنى الانتقال من المحدود الى الحد حتى يتأتى بعد ذلك الانتقال من الحد الى المحدود والحد الجامع للنظرين يقال النظر هو الانتقال من امور حاصلة فى الذهن الى امور مستحصلة من المقاصد

المقاصد والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر قال مسئلة الفكر المفيد للعلم موجود خلافا للسمنية انكروه مطلقا وجمع من المهندسين اعترفوا به فى العدديات والهندسيات وانكروه فى الالهيات وزعموا ان المقصد الاقصى فيها الاخذ بالاولى والاخلق واما الجزم فلا سبيل اليه لنا ان كل واحد من مقدمتى المثال المذكور يقينى وقد يجتمعان فى الذهن اجتماعا مستلزما للنتيجة المذكورة فالنظر المفيد للعلم موجود احتج المنكرون مطلقا بامور اربعة اولها العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا اذ كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو محال وثانيها ان المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة فى طلبه وان لم يكن معلوما فاذا وجد كيف يعرف انه مطلوبه وثالثها الانسان قد يكون مصرا على صحة دليل زمانا طويلا ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثان وذلك الاحتمال قائم فى ذلك الثانى ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين ورابعها ان العلم بالمقدمتين لا يحصل معا فى الذهن بدليل انا نجد من انفسنا ان توجهنا الذهن نحو استحضار معلوم يتعذر علينا فى تلك الحال توجيهه نحو استحضار معلوم آخر فالحاصل فى الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم واحتج المنكرون للنظر فى الالهيات بوجهين احدهما ان امكان طلب التصديق موقوف على تصور

تصور الموضوع والمحمول والحقائق الالهية غير متصورة لنا لما سبق ان لا تصور
الا ما يجئ بحواسنا او نفوسنا او عقولنا واذا انتفى التصور الذي هو شرط
التصديق امتنع التصديق ايضا وثانيها ان اظهر الاشياء للانسان واقربها منه هو
الذي اليها يشير بقوله انا ثم العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد الجزم مكن م
بواحد منها فمنهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال اجسام
سارية فيه ومنهم من قال جزء لا يتجزى في القلب ومنهم من قال المزاج
ومنهم من قال النفس الناطقة واذا كان علم الانسان باظهر الامور واقربها
منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة اخفى الامور وابعدها مناسبة عنه والجواب
عن الاول انه نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان
ضروريا وكانتا ضروريتين اما ابتداء او بواسطة [illegible] كذلك وعند علم ضروري
بان اللازم عن الضروري ضروري علم بالضرورة ان الحاصل علم وعن
الثاني انه معلوم التصور مجهول التصديق والمطلوب هو التصديق فاذا وجد
ميزه عن غيره بالتصور المعلوم وعن الثالث انه معارض باغلاط الحس وعن
الرابع انا نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من حمليتين والحكم بلزوم احدى الحمليتين
للاخرى لا يتوقف على حصول العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم والحكم باللزوم ودال
يدل على اجتماع العلمين دفعة في الذهن وعن الخامس يجب ان تكون الماهيات
غير متصورة بحسب حقائقها لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة منها وبين

المحدثات وذلك كاف في امكان التصديق وعن السادس ان ما ذكرتموه
يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لا على امتناعه الثاني حاصل الجواب
عن اول شبه السمنية ان العلم بان نتيجة القياس المفروض علم نظري حاصل
من مقدمتين احدهما ان تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضروريتين وهذه المقدمة
ظاهرة البيان كما ذكر في المنطق وثانيتهما ان كل لازم بالضرورة لضروريتين
علم بالضرورة فاذن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة نظر يستفاد
من مقدمتين ثم العلم بان نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي
يحصل من نفس تصورها فينقطع التسلسل والجواب عن ثاني شبههم كما ذكر
واما الجواب عن ثالثها تغليط الحس فالحاصل منه ان الحس يغلط مع وهو المعارضة م
انهم معترفون بكون حكمه حقا فغلط العقل ايضا كذلك فاما ان يعترفوا بحقية
احكام العقل واما ان ينكروا حقية احكام الحس وهذا جواب جدلي والجواب م
الحق ان وقوع الغلط في البعض مع امكان الاحتراز عنه لا يوجب رد الكل
والاحتمال غير ناف مع جزم العقل وعن رابعها وخامسها كما ذكروا قال
السادس فالقول بالجزء الذي لا يتجزى في القلب مذهب ابن الراوندي
والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين ومذهب محققيهم ان بعض
الهوية اجزاء اصلية تتعلق بها الحيوة والقول بالاجسام اللطيفة السارية في
البدن مذهب النظام والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجمهور

هو مذهب المعتزلة والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الاطباء م

الحكم والجواب عند ما ذكره قال مسئلة لا حاجة في معرفة الله تعالى
الى المعلم خلافا للملاحدة لنا انه متى حصل العلم بان العالم ممكن وكل ممكن له
موثر علمنا ان للعالم موثرا سواء كان هناك معلم ام لا واعتمد الجمهور منا ومن
المعتزلة في ابطال قولهم على امرين احدهما ان حصول العلم بالشيء لو افتقر
الى المعلم لافتقر المعلم ايضا الى معلم آخر ولزم التسلسل والثاني
انا لا نعلم كون المعلم صادقا الا بعد العلم بان الله تعالى صدقه بواسطة اظهار
المعجز على يده فلو توقف العلم بالله على قوله لزم الدور وهذان القولان
ضعيفان عندي اما الاول فقد احتمل ان يكون عقل النبي والامام اكمل
من عقول سائر الخلق فلا جرم كان عقله مستقلا بادراك الحقائق وعقل
غيره لم يكن مستقلا فكان محتاجا الى التعليم واما الثاني فلان ذلك
انما يلزم على من يقول العقل معزول مطلقا وقول المعلم مفيد للعلم وحده
اما من يقول العقل لابد منه لكنه غير كاف بل لابد معه من معلم يرشدنا
الى الادلة ويوقفنا على الجواب في الشبهات فلا يلزمه ذلك لا
نقول عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات فلابد
من امام يعلمنا تلك الادلة والاجوبة حتى انا بواسطة تعليمه وقوة عقلنا
نعرف تلك الحقائق ومن جملة تلك الحقائق كونه يعلمنا ما يدل على انا
وعلى هذا التقدير لا يلزمه الدور والتسلسل احتجوا بانا نرى كل احد

مستغرا بين اهل العالم ولو كفى العقل لما كان كذلك ولانا نرى الانسان
وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم بل لابد له من استاذ يهديه وذلك
دليل على ان العقل غير كاف والجواب عن الاول ان من اتى بالنظر على الوجه
المذكور لا يعرض له ما ذكرت وعن الثاني انه لا نزاع في التعسر لكن الامتناع
ممنوع والا لزم التسلسل ثم انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين انه من اجهل
الناس اقول هم لا ينكرون استلزام مقدمات اثبات الصانع لنتيجتها
لكن يقولون هذا وحده لا يجزي ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم لقول
النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير
من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك مما كان يقبل
قولهم وامثال هذا كثيرة مثل قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله فامر
بهذا القول وهذا العلم وان لم يقبلوا قوله كفرتم مع انهم معترفون بوجود
الصانع كما حكى عنهم في قوله عز من قائل ولئن سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله وفي امثاله ولو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت
الصانع بعقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج في ذلك اليك وقد اختصر معناهم
هذا في كلام موجز وهو قوله العقل يكفي ام لا فان كان يكفي فليس لاحد
من الخلق حتى الانبياء هداية غيره من العقلاء وان لم يكف فهو اعتراف
بالاحتياج الى التعليم ولهم كلام كثير في اثبات مذهبهم والحق ان العلم في العقول لا

ليس بضروري مع انه اعانه وهدايه وحث على استعمال العقل وفي
المعقولات ضرورية والانبياء ما جاؤا لتعليم الصنف الاول وحده
بل له وللصنف الثاني فان العقل لا يتطرق الى ما يرشدون اليه واما
قوله انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ومن انه احيل الناس فغير لانهم عليهم
لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم علما انما يدعون ان متابعته والاقتداء
بامامه اذا صار مضافا الى المعارف العقليه وغيرها حصل النجاه
والافلاء وضعف هذا الدعوى وعريها عن الحجة ظاهر ان غير محتاج فيها
الى الاطناب قال مسئلة الناظر يجب ان لا يكون عالما بالمطلوب
لان النظر طلب تحاصل محال لا يقال ربما علمنا الشي ثم
ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثان لانا نقول المطلوب هناك
لا المدلول بل كون الثاني دليلا عليه وهو غير معلوم وان لا يكون جاهلا
جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من
الاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي او للصارف فيه خلاف
اقول اما من قال اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممتنع
لذاته كاجتماع النقيضين او الضدين احتج بان النظر يجب ان يكون
مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين
ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة الملزومات وقال بذلك ابو هاشم

ومن قال بعدم اجتماعهما لوجود الصارف كالاكثر مع الاستاد ابو اسحق
بذلك لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه ذهب القاضي
وهو مذهب الحكما قالوا ان كثيرا من الناس متعلمون من غير ان
يسبق شك الى اذهانهم وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى ان
الناظر يمتنع ان يكون شاكا قال مسئلة المشهور في بيان وجوب
النظر ان معرفة الله تع واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف
الواجب المطلق عليه وكان مقدورا للمكلف فهو واجب على ما سيأتي
بيانه في اصول الفقه ان شا الله تعالى الاعتراض عليه لانم انه يمكن
ايجاب العلم لان التصديق متوقف على حصول تصور الطرفين والتصور
غير مكتسب على ما مر اذا حصلا فان كان التصديق من لوازمهما
كما في الاوليات لم يكن التصديق مكتسبا ايضا وان لم يكن ضروريا
افتقر فيه الى توسيط مقدمة اخرى والحال فيها كما في الاولى
ولا تتسلسل الى غير النهايه بل ينتهي الى الاوليات وهي غير مكتسبة التصور
طرفيها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق باثبات احدهما للاخر
او سلبه عنه ثم ان لزوم ما يلزم عنها ايضا ضروري وكذا القول في اللازم
الثالث والرابع فظهر ان العلوم غير مقدورة البته فكان الامر بها
امرا بالا يطاق وانه غير جائز ولو صح بطل اصل الدليل اقول

قد مضى الكلام على قوله التصور غير مكتسب فلا وجدا عادة اما التصديقات
فان كانت اوليه فالجمع بين تصوري طرفيها مكتسب وهو الحصول في
قوله اذا احصلا وما يحصل بتوسيط اكتساب فهو مكتسب والتوسيط
في قوله افتقر الى توسيط مقدمة اخرى عبارة عن الاكتساب فاذن ظاهر
ان من العلوم ما هو مكتسب والقول بان الامر بما لا يطاق غير جايز مخالف
لمذهب اهل السنه وقوله لو صح ذلك بطل اصل الدليل كلام يتعلق
بمسلة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال به ههنا قال سلمنا
امكان الامر بالعلم لكن لا نم امكان الامر بمعرفة الله لان معرفة الايجاب موقوفه
على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الايجاب فيكون
الامر بمعرفة الموجب تكليفا بالمحال اقول اما المعتزلة فلا يقولون
بوجوب المعرفة من جهة الامر بل من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا
الاشكال واما اهل السنه فيقولون استماع الامر بالوجوب وامكا نه
يوجبان التفحص منه واذا تفحص حصل له العلم بالوجوب وهذا هو المراد
من قولهم وجوب المعرفة سمعي وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة
الموجب ولكن يعد الاستماع في تحقق الايجاب ولا يلزم منه تكليف بالمحال
قال سلمناه لكن لا نم ورود الامر بل الامر انما جاء بالاتفاق والمطابق
تقليدا كان او علما لانه علم ما كلف احد لهذه الادلة اقول اما المعتزلة

فلا تحتاجون الى ورود الامر واما اهل السنه فيقولون ورود
الامر والتكليف به كما في قوله تعالى قل انظروا وفي امثاله ظاهر
متفق عليه انما الخلاف في ان تحقق الادلة فرض على الكفاية او على
الاعيان قال سلمنا ان التقليد غير كاف لكن لم قلت ان الظن
الغالب غير كاف والاعتماد على قوله فانه علم ضعيف لان الظن الغالب
قد يسمى علما ولان الخطاب خاص ولان الدلالة اللفظية غير يقينيه
على ما سياتي ان شا الله فلا يمكن بنا المطالب اليقينية عليها اقول
الظن محتمل الزوال وفي زواله خطر عظيم وقد ورد النص الصريح
بالامر بالاحتراز عن الخطر فتعين الامر بتحصيل اليقين قطعا وايضا
الوجوب الشرعي ثبت بالادلة الظنيه وهذه الادلة توقع الظن بوجوب
المعرفة على الوجه اليقيني قال سلمناه لكن ما الدليل على انه لا
طريق الى المعرفة سوى النظر ثم انا على سبيل التبرع نذكر
طرقا اخر وهو قول الامام المعصوم او الالهام او تصفية الباطن على
ما يقوله اهل التصوف ولانا لو قلنا انه لا طريق سوى الاستدلال
لكان المسلم اذا انا ظر الدهري وانقطع في الحال وجب ان لا يبقى على
الدين لان الشك في مقدمة واحدة من الدليل كاف في حصول الشك
في المدلول وذلك يقتضي ان يخرج المسلم عن دينه في كل لحظة بسبب

ما يحبس في خاطره من الاسولة اقول القائلون بان المعرفة تحصل من قول الامام لا ينكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين وقول الامام بالضوء الخارجي ويقولون كما لا تتم الابصار الا بهما لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما ولفظة التعليم تدل على مجموعهما واما الالهام فلو ثبت توقفه لما امن صاحبه انه من الله او من غيره الابعد النظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فان اهل التصوف مجمعون على انها لا تفيد الا بعد طمانينة النفس في المعرفة سواء حصلت من نظر او تقليد واما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات فذلك انما يمكن لغير المتيقنين كالمقلدين ومن يجري مجراهم وذلك ان اليقين لا يمكن ان يزول قال سلمناه لكن لم قلتم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فان قلت لو لم يجب لكان تكليفا بما لا يطاق قلت ولم قلت انه غير جائز بل التكاليف باسرها كذلك لان ما علم الله وقوعه يجب وما علم عدمه امتنع اقول ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا عليه فان الذي كلفه الاتيان به كلفه كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقدم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مكلف بذلك التقديم اولا ثم بذلك الفعل ثانيا واما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس

بوجوب

بوجوب يوجب الوقوع فان العلم بالشيء لا يكون علة له من حيث هو علم به والا فعلمنا بطلوع الشمس غدا يكون علة لطلوعه غدا وذلك محال فان المعلول الواحد لا يكون له الا علة واحدة ولو كان العلم السابق بها منافيا للاختيار لكان الله تعالى غير مختار في افعاله الحادثة وهو باطل بالاتفاق قال سلمناه لكن تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان الامر بالمعرفة باقيا على الاطلاق وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون صيغة الامر وان كانت مطلقة في اللفظ لكن في المعنى تكون مقيدة كما في قوله تعالى وآتوا الزكوة والجواب عن هذه الاسولة وان كان ممكنا لكن الاولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى انظروا اقول الوجوب الشرعي لا يرتفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه والا فلا يكون شيء بواجب شرعي اصلا واما التعويل على ظاهر النص مع التشكيك في مثل هذه الاسولة فكالممتنع قال وجوب النظر سمعي خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية لنا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان فائدة الوجوب الثواب والعقاب ولا يقبح من الله تعالى شيء في افعاله فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل فلا يمكن القطع بالوجوب احتجوا بانه لو لم يثبت الوجوب الا بالسمع الذي لا نعلم صحته الا بالنظر فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف كون السمع صدقا وذلك

يفضي الى افحام الانبياء والجواب هذا لازم عليكم ايضا لان وجوب
النظر وان كان نقليا عندكم لكنه غير معلوم بضرورة العقل لان العلم
بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى
وان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب وكل واحد من هذه المقدمات نظري والموقوف على النظري
نظري فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا وللمكلف ان يقول
لا انظر حتى اعرف وجوب النظر ثم الجواب ان الوجوب لا يتوقف
على العلم بالوجوب والا لزم الدور بل يكفي فيه امكان العلم بالوجوب
والامكان حاصل في الجملة اقول حكي عن القفال الشاشي من اصحاب
مذهب الشافعي وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم من اهل السنة انهم قالوا
بوجوب المعرفة عقلا والقول بان المعرفة واجبة هو احدى مقدمتي
المسلك المتقدم وقوله فائدة الوجوب الثواب والعقاب فيه نظر
لان اهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة والمعتزلة يقولون بالوجوب على الله فيه الثواب والعقاب
وايضا فانهم وان القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعي والوجوب العقلي ثبت باستحقاق
قالوا الوجوب استحقاق تارك الذم عقلا فهذا الاستدلال ساقط واما قوله في معارضة المعتزلة
على المكلفين مطلقا
عقلا لكنهم يفرقون فغير متوجه عليهم لان وجوب النظر عندهم ليس متوقف على العلم بالوجوب
بل قالوا دفع المظنون الذي لعله يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب في البديهة

العقلية
وذلك لا يمكن الا بالمعرفة وذلك لا يزول بترك النظر انما يزول بالنظر
واما الوجوب السمعي فلو كفى فيه امكان العلم بالوجوب للزم ان
يجب على المكلفين ما لا يعلمونه اصلا لان امكان العلم بواجبات غير الذي
يعلمونه حاصل والصواب ان يقال امكان العلم بصدق الاوامر السمعية
تقتضي وجوب النظر فيها قال مسئلة اختلفوا في اول الواجبات
منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال هو النظر المفيد للمعرفة ومنهم
من قال هو القصد الى ذلك النظر وهو خلاف لفظي لانه ان كان المراد اول
الواجبات المقصودة بالقصد الاول فلا شك انه هو المعرفة عند من جعلها
مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد اول
الواجبات كيف كانت فلا شك انه القصد اقول حكي عن ابي الحسن
الاشعري ان اول الواجبات هو العلم بالله تعالى واما القول بان اول
الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة وقيل اليه ذهب ابو اسحق
الاسفرايني وذهب امام الحرمين الى ان اول الواجبات هو الشك وهذا
ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا وان كان مقدورا فلا يكون
مراد العاقل وسائر الاختلافات تتعلق باختلاف العبارات كما يتبين
قال مسئلة حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري
ومتولد عند المعتزلة والاصح الوجوب لا على سبيل التولد لنا ان الوجوب

هو القصد الى النظر وذهب ابو هاشم الى ان اول الواجبات هو الشك

حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة

فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين
العلمين في الذهن يستحيل ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع
ضروري واما ابطال التولد فلان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله
تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والقياس على التذكر لا يفيد الغرض لا
الالزام لانهم لم يقولوا به في التذكر لعلة لا توجد في النظر فان صحت
تلك العلة ظهر الفرق والا منعوا الحكم في الاصل اقول الاشعري يقول
لا موثر الا الله والعلم بعد النظر حادث محتاج الى المؤثر فاذن هو فعل
الله تعالى وليس على الله شيء واجبا فوقوعه غير واجب هو الكثير فهو
عادي كطلوع الشمس كل يوم وذلك ان افعال الله المتكررة قد اراد فعلها
باجراء العادة وكل ما لا يتكرر او يتكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر واما
المعتزلة فلما اثبتوا البعض الحوادث غير الله تعالى قالوا بان كل موثرا صح
فعل يصدر عن فاعل بلا توسط شيء اخر كالاعتماد من الحيوان يقولون
انه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شيء آخر كالحركة تصدر
عنه بواسطة الاعتماد يقولون انه حصل منه بالتوليد وههنا قال الاشعري
ان الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل اجراء العادة وليس يمتنع ان لا يخلقه
بعده وقال المعتزلي انه حصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد
فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة الخ

وصاحب الكتاب وافق الاشعري في كونه من فعل الله ووافق المعتزلة
في كونه واجب الوقوع بعد النظر وخالف الاشعري في قوله ليس يمتنع
ان لا يخلقه وخالف المعتزلة في انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب
بالمثال الذي ذكره وله ان يدعي ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات
وللاشعري ان يمنع قوله فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل
ان لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة
وقوع النطق من الجمادات وقد يقع ذلك عند ظهور المعجزة من الانبياء قيل
وانما اخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضي ابي بكر الباقلاني وامام
الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا بكون
النظر علة او مولدا ثم ان الاشعرية ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس
فان القدماء من المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الاصول اعني الذي
يستعمل في الفقه وهو الحاق فرع باصل في حكم لسبب جامع لهما يدعون انه
السبب للحكم في الاصل وهو موجود في الفرع فيجب ان يكون مسببه وهو
الحكم موجودا ايضا في الفرع والطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون
هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير
المساعدة في استعماله ربما يفرقون بين الاصل والفرع بما يمنع كون الجامع
مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل فقال المصنف قياس

الاشعري النظرية قوله ان النظر لا يولد العلم قياسا على التذكر فان
المعتزلي يوافقه في ان التذكر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر لانه يفيد
التقين لكونه قياسا غير مفيد لليقين ولا الالزام على تقدير المساعدة في اجمال
القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة لم يقولوا بالتوليد في التذكر
لعلة توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك العلة ان التذكر يحصل
من غير قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان صحت
تلك العلة ظهر الفرق فسقط الاستدلال بهذا القياس والاستقراء الحكم
في التذكر ايضا ممنوع لان بعضهم لو تعرضوا التذكر كما قالوا في النظر بعينه وانما اكثر
ذلك لم لان ابا هاشم من المعتزلة قال بان التذكر الباعث للذهن من غير
قصد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله والذي يفعله العبد
بقصده واختيار فهو يولد ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله
قال مسئلة النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا
ومن المعتزلة وقيل انه يستلزمه وهو الحق عندي لان كل من اعتقد ان العالم قديم
وكل قديم غني عن المؤثر فمع هذين الحكمين استحال ان لا يعتقد ان العالم
غني عن المؤثر وهو جهل احتجوا بان النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان
نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل جوابه انه معارض بان النظر
في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم لان

وان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو
جواب عما قالوه اقول اما عند الاشعري فالنظر الفاسد لا يولد لانه
لا يقول بالتوليد واما عند المعتزلة فهو لا يولد والا لكان الجاهل معذورا
واما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول باستلزامه للجهل
وكلامه ظاهر قال مسئلة قد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصديقات يتوصل
بها الى تصديقات اخر ثم التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمتعلقاتها
فهو الفكر الصحيح والا فهو الفكر الفاسد اقول الفكر الصحيح مشروط بان يكون
كل واحد من تصديقاته مطابقا في نفس الامر وبكون الترتيب على الوجه الذي
ينتج والشرط الاخير داخل في تفسير التصديقات بالاستلزام والفكر
الفاسد يكون فاسدا بفوات شرطين او احدهما ويفهم من قوله ذلك ان
لا يكون التصديقات المطابقة غير المستلزمة داخلة في الفكر الفاسد قال
مسئلة ذكر ابن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة
فان الانسان قد يعلم ان هذا الحيوان بغلة وكل بغلة عاقر ومع هذين العلمين
ربما راى بغلة منتفخة البطن فيظن انها حامل بل لا بد من حضور هيئة المقدمتين
عند الفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزوية تحت الكلية وهذا ضعيف
لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما
مغايرا لتينك المقدمتين واما ان لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة

احضری لابد منها فی الانتاج ویکون الکلام فی کیفیة انتاجهما مع تحولهما
کالکلام فی القیاس الاولین ویفضی ذلک الی الاعتبار ما لانهایة له من المقدمات
وان لم یکن ذلک معلوما مغایرا للمقدمتین استحال ان یکون شرطا فی
الانتاج لان الشرط مغایر للمشروط وههنا لا مغایرة فلا یکون شرطا
واما حدیث الغفلة فذلک انما یمکن اذا کان الحاضر فی الذهن احدی
المقدمتین فقط اما الصغری او الکبری اما عند اجتماعهما فی الذهن فلا
اذ یمکن الشک فی النتیجة **اقول** ردّه علی ابن سینا اضعف من الذی ذکر
ضعفه لان الاندراج ان کان مغایرا للمقدمتین لا یجب ان یکون مقدمة
ثالثة لان المقدمة قضیة جعلت جزء قیاس والاندراج هو العلم بکون الاصغر
بعض الجزئیات من الاوسط التی وقع الحکم بالاکبر علی جمیعها وهذا
غیر المقدمتین ومعلوم ان المقدمتین لا تفید النتیجة الا عند هذا العلم وقوله
وان لم یکن معلوما مغایرا للمقدمتین استحال ان یکون شرطا فی الانتاج
انما یصح اذا کان استلزام المقدمتین للنتیجة بنفس المقدمتین اما ان جعل
مغایرا لها مغایرة الصورة للمادة او العارض للمعروض وجب ان یکون
شرطا فی الانتاج مع کونه مغایرا لها **قال** مسئلة اختلفوا فی ان
العلم بوجه دلالة الدلیل علی المدلول هل هو عین العلم بالمدلول والحق
ان ههنا امورا ثلثة العلم بذات الدلیل کالعلم بامکان العالم والعلم

بذات المدلول کالعلم بانه لابد له من موثر والعلم بکون الدلیل دلیلا علی
المدلول اما العلم بذات الدلیل فهو مغایر للعلم بذات المدلول ومستلزم
له واما العلم بکون الدلیل دلیلا علی المدلول فهو ایضا مغایر للعلم
بذات الدلیل وذات المدلول لانه علم باضافة امر الی امر والاضافة
بین الشیئین مغایرة لهما فالعلم بها مغایر للعلم بهما ولا یجوز ان یکون المستلزم
للعلم بالمدلول هو العلم بکون الدلیل دلیلا علی المدلول لان العلم باضافة
امر الی غیره متوقف علی العلم بالمضافین فالعلم بکون الدلیل دلیلا
علی المدلول متوقف علی العلم بوجود المدلول فلو کان العلم بوجود
المدلول مستفادا من العلم بکون الدلیل دلیلا علیه لزم الدور وهو محال **اقول**
یرید ان معنی ان العلم بوجه دلالة الدلیل علی المدلول لیس هو عین
العلم بالمدلول معنی ان العلم باضافة امر الی امر متوقف علی العلم با
لمضافین وهذا الکیفیة ثم انه اراد ان معنی ان الامر الاضافی لیس هو المستلزم
للعلم بالمدلول واحتج بانه متوقف علی وجود المدلول فلا یکون
مستفادا منه وهذا البیان غیر موافق للدعوی لان المعلول مع کونه
مستفادا من العلة مستلزم لها فان اراد نفی تخصیصه بالاستلزام
فلیس فی البیان ما یفید ذلک واعلم ان هذه المسئلة انما جرت من المتکلمین
عند استدلالهم بوجود ما سوی الله علی وجوده تعالی فقالوا لا یجوز ان

يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايرا لها فان المغايرة لوجوده داخلة في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب عنه ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما يستحقه في المضايف قال

المقدمة الثالثة في الدليل

المقدمة الثالثة في الدليل واقسامه وهي اربع مسائل مسئلة الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والامارة هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول وكل واحد منهما اما ان يكون عقليا محضا او سمعيا محضا او مركبا منهما اما العقلي فلا بد وان يكون بحال يلزم من وجوده وجود المدلول فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف فان لم يحصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحيوة وان حصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين او بالمعلول المعين على العلة المطلقة او المعينة ان ثبت التساوي بدليل منفصل او باحد المعلولين المعين على الثاني وهو مركب من الاولين او باحد المتلازمين على الآخر كالمتضايفين اما السمعي المحض فمحال لان خبر الغير ما لم يعرف صدقه لم يفد واما المركب فظاهر اقول الصواب ان يقال الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول فان من المدلول ما لا وجود له وقد يستدل

عليه كنفي العلم الذي يستدل عليه بنفي الحيوة وكذلك الدليل والامارة هي التي يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول واما قوله في اللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف وان حصل من الطرف الآخر فهو كذا او كذا فلا شك في ان اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله بعد ذلك او باحد المتلازمين على الآخر غير ملائم لما قاله اولا لان قسمه والاختلاف فيهما ليس الا بالامثلة والمتلازمين المضافين في الحقيقة ليس مغايرا لما ذكر في العلة والمعلول لان ذات كل واحد من المضافين علة للاضافة المتعلقة بالآخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول الا انه واقع من جنسه الجانبين والباقي ظاهر قال مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن امور عشرة عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص بالاشخاص والازمنة وعدم الاضمار والتقديم والتاخير وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح اذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره اليه واذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة اقول كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي يفيد العلم وذهب المصنف الى انه لا يفيد الا عند هذه الامور وزاد في بعض النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لانه فيها شك بسبب رواة الالفاظ و

وتصريفها واعرابها والاشتراك والنسخ والتقديم والتاخير وبسبب
المعارض العقلي فان وقع فيها شك بسبب المجاز او التخصيص او الاضمار
فكيف قال مسلك النقليات باسرها مستندة الى صدق الرسول
عليه وكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته
بالنقل والا لزم الدور واما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان جزما بوقوع
ما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق اليه النقل ليس الا اما العام
كالعاديات واما الخاص كالكتاب والسنة والخارج عن القسمين يمكن اثباته
في الجملة بالعقل والنقل معا اقول الذي يستند الى صدق الرسول فقط فكالا
شياء التي نقل عنه علم بالتواتر فان النقل عنه يصير ضروريا كامره بخمس
صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليلة وامثال ذلك لا طريق
اليها الا النقل وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه فهو كاثبات
الصانع العالم القادر المختار المتكلم والخارج عن القسمين كتوحيد الاله
وعصمة الانبياء والنقل العام كالعاديات مثل ما نقل بالتواتر الذي يحصل
العلم به لمن يصدق الرسول ولمن لا يصدقه والخاص لمن يصدقه هو
ما اشتمل عليه الكتاب والسنة قال مسلك اذا استدللنا بشيء على
شيء فاما ان يكون احدهما اخص من الثاني او لا يكون والاول على التقدير
لانه اما ان نستدل بالعام على الخاص وهو القياس في عرف المنطقيين واما بالعكس

النقليات باسرها مستندة الى صدق الرسول

وذكره

قوله استدل بالعام على الخاص وبالعكس

وهو الاستقراء واما الثاني فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الآخر
الا اذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما فيستدل بثبوت الحكم
في احدى الصورتين على ان المناط هو المشترك ثم يستدل بذلك على
ثبوته في الصورة الاخرى وهو القياس في عرف الفقهاء وهو في الحقيقة
مركب من القسمين الاولين ثم القياس بالمعنى الاول على خمسة اقسام
احدها ان الحكم بلزوم شيء لشيء فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم
ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ولا يلزم من عدم الملزوم
عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للعموم وثانيها
التقسيم المنحصر الى قسمين فانه يلزم من رفع احدهما كان ثبوت الآخر ومن
اثبات احدهما كان ارتفاع الآخر وثالثها اذا حكمنا بثبوت الالف لكل
ما ثبت له الباء او بانتفاء الالف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتا
لكل الجيم او لبعضه حكمنا بثبوت الالف او انتفائه لكل الجيم او لبعضه
ورابعها اذا حكمنا بان الالف ثابت للباء ومسلوب عن الجيم فان
كان وقت السلب والايجاب واحدا كفى ذلك في مباينة الطرفين واما
اذا لم يعين الوقت لم يمنع الاجتماع الا عند اعتبار الدوام في احد الطرفين لان دوام
احد النقيضين يوجب كذب الآخر كيف ما كان وخامسها اذا حصل
وصفان في محل واحد فقد اتفقا اما في الخارج عنه فربما يحصل

ذلك الالتفاء وربما لا يحصل فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزوي
وتفاصيل هذه المناهج مذكورة في كتبنا المنطقية اقول يريد ايراد
جميع الحجج مفصلة بقول موجز وهو في غاية الحسن والبلاغة وذلك انه
قسم الاستدلالات الى ثلثة اقسام قياس المنطقيين والاستقراء و
قياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل واختصر القول في القسم الاول
اما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته فان كانت الجزئيات محصورة
سمي بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد
وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد فكل عدد يعد بالواحد
وهذا يقيني وان لم تكن الجزويات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا
لاحتمال ان يكون جزوي غير ما ذكر بخلاف ما ذكروا والمثال المشهور فيه
الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم
والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني ربما يقع فيه تخلف في جزوي غير هذه
الجزويات كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند المضغ واما قياس الفقهاء
فظني ايضا لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان علة ذلك
الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك الثبوت فمن
الجائز ان يكون عليته خاصية تلك الصورة اعني يكون خصوصية تلك الصورة
شرطا في عليتها اما ان ثبت ان علة الحكم عام حيث كان رجع هذا القسم

الى القسم الاول اعني الاستدلال بالكلي على جزوياته وصار ذكر الصورتين لكون
الحكم فيها ثابتا حشوا لا انه شرط اصلا وانما تختص هذا بالفقهاء لانهم يكتفون
بحصول الظن والاستقراء يجمعهم ايضا اما قوله فهو بالحقيقة مركب من الاولين
فلانه يستدل فيه بجزوي على كلي كما في الاستقراء الا ان في الاستقراء
لا يقتصر على جزوي واحد ثم يستدل من ذلك الكلي على الجزوي
الاخير وذلك ايضا ليس مقتصا فهو مركب بما يشبه الاولين وليس لهما
ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى استثنائي وهو الذي يكون
مذكورا بعينه او بنقيضه بالفعل والى اقتراني وهو الذي لا يكون كذلك والاستثنائي
ينقسم الى متصلة ومنفصلة وفي المتصلة يحتمل ان يكون التالي وهو اللازم
اعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العالم ووجود الحيوة فيستدل
من عين الملزوم ومن عدم اللازم ولا يستدل من وجود اللازم ولا
من عدم الملزوم وقد اورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كتابه قليلا
وفي المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس فينتج
اربع نتائج واما الاقتراني فلا بد في مقدمتيه من جزو مشترك بينهما
ومن جزو خاص بكل واحدة منهما لتصاحب واذا القي المشترك بقي
الحكم المطلوب بين الباقيين وهو النتيجة وينقسم الى اربعة اقسام
لان المشترك اما ان يكون محكوما به في احديهما محكوما عليه في الاخرى

واما محكوما به فيهما واما محكوما عليه فيهما والاول ينقسم الى ما يكون المشترك
محكوما به في المقدمة التي تكون الباقي من جزءيها محكوما عليه في النتيجة
ويسمى شكلا اول والى ما يكون بعكس ذلك ويسمى شكلا رابعا ولم يورده
في اكثر الكتب لبعده عن الطبع واما اذا كان المشترك محكوما به فيهما فيسمى شكلا
ثانيا واذا كان محكوما عليه فيهما فيسمى شكلا ثالثا والمنتج من الاول
اربعة اضرب لان المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب
ان تكون موجبة كلية او جزئية والاخرى يجب ان تكون كلية موجبة او
سالبة والنتائج اربع موجبة كلية وسالبة كلية وموجبة جزئية وسالبة
جزئية وقد اورد ذلك بالفاظ قليلة في غاية الايجاز والثاني اورده على
سبيل الاختصار والمنتج منه اربعة ضروب ايضا ولا بد من ان يتألف
من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية لانه
لا سالبة تنتج الا اذا حمل الشيء المشترك واشترط فيه ان تكون وقت
النتائج واحدا وان يكون احد المتباينين دائم الحكم ليكون المتباينان
كل في المتقض والنتائج تكون اما سالبة كلية واما سالبة جزئية والثالث
ايضا اورده على سبيل الاختصار ويجب فيه ان تكون المقدمة التي تشتمل
على المحكوم عليه في النتيجة موجبة واحدهما كلية والمنتج منه ستة اضرب
كلها جزئية اما موجبة واما سالبة وعبر عن الجزئية بقوله يلتقي المحكوم

والمحكوم عليه في محله وفي خارج ذلك المحل فربما لا يتعاكسان واما
الشكل الرابع فلم نذكره لما مر وتفاصيل ذلك تستدعي كلاما طويلا
قال الركن الثاني في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا
او معدوما وفيها ثلث مسائل المسألة الاولى في احكام الموجود الاول
تصور الوجود والعدم بديهي لان ذلك التصديق متوقف على تعريف
التصورين وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون كذلك ولان العلم
بالوجود جزء من علمي باني موجود واذا كان العلم بالمركب بديهيا كان
العلم بجزئه كذلك اقول هذا لازم من مذهبه وهو ان التصديق
عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم وغير لازم على مذهب من
يقول التصديق هو الحكم وحده لكن الحق هو هذا الذي ذكره وما
اعترض به عليه ظاهر الفساد قال الثاني ذهب جمهور
الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا الى ان الوجود وصف مشترك فيه بين
الموجودات والاقرب انه ليس كذلك لنا انه لو كان كذلك لكان
مغايرا للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود ويجوز ان يفضي
الى الشك في وجود الاجسام اقول لو كان الوجود عرضا ومحلا ليس
بموجود لكان يجوز ذلك ويفضي الى الشك في وجود الاجسام لكن ليس كذلك
فان محل الوجود امر معقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود

الركن الثاني في تقسيم المعلومات

في احكام الموجود

تصور الوجود والعدم بديهي

علق

في اشتراك الوجود

مشترك بين الممكن والممتنع ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله من الواجب والممكن وينبغي ان تعلم ان القائلين بان المعدوم شي يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ويثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون الممتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شي وثابت وللصفات التي لا تعلم الا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط بينهما والبصريون من مشايخهم كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات في العدم جواهر واعراض وابو القسم البلخي والبغداديون يقولون بانها اشياء والفاعل يجعلها جواهر واعراضا قال لنا ان وجود السواد غير كونه سوادا على ما مر فيصح ان يكون سوادا عند عدم الوجود ولان الذوات المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتفاء المحض ومتباينة بخصوصياتها النوعية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المخصوصة فهي حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت موصوفة بها هذا خلف اقول اما الحجة الاول فتقدم الكلام فيها واما الثانية فالالزام باشتراك الثبوت حال العدم فهم معترفون به وقوله فهي حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت جوابه انا فرضناها معراة عن الوجود لا عن

الثبوت وهم يقولون ما به الامتياز ثابت بل ان كان ولا بد فهي احوال قال ولان عدد الذوات المعدومة قابل الزيادة والنقصان فيكون متناهيا والخصم لا يقول به اقول انهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات لا في المعدومات قال ولان الذات ازلية فلا تكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا عندهم واذا امتنع الذات والوجود بالفاعل كانت الذوات الموجودة غنية عن الفاعل اقول هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر زايد عليها كالتركيب الذي هو زايد على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم من كون الافراد غنية كون المركب غنيا عنه قال ولان السواد المعدوم اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فالوحدة ان كانت لازمة للماهية امتنع زوالها فوجب ان لا تتعدد في الوجود وان لم يكن لازمة فقد يمكن ارتفاعها لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض ارتفاعه محال واذا زالت الوحدة حصل التعدد ولا يتحقق الا اذا تباين الشيئان بالهوية فما به التباين ان كان من لوازم الماهية فكل شيئين فيهما مختلفان بالماهية هذا خلف وان لم يكن من لوازمها كان الشي حال عدمه موردا للصفات المتزايلة ولو جاز ذلك لجاز ان يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة معدوما محضا وذلك عين السفسطة اقول لهم ان يقولوا

بسواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة وايضا ان كان معدوما فى الثانى ليس
من لوازمها ولا يجب ان يكون كل ما لا يكون لازما لها هو زايلا فالكون العدم
مورد الصفات المتزايد والسقط غير لازمة قال احتجوا بامور
الحجة الاولى ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متميز
فلثلثة اوجه اولها ان المعدوم معلوم وكل معلوم متميز اما ان المعدوم معلوم فلان
طلوع الشمس غدا معلوم الان وهو معدوم والحركة التى اتمكن من فعلها كالحركة
الى اليمين والشمال والتى لا امكن من فعلها كالطيران الى السماء معلوم مع
انها معدومة واما ان المعلوم متميز فلانى اميز من الحركة التى اقدر عليها والتى
لا اقدر عليها واميز طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها ولذا احكم
على احدى الحركتين بانها توجد غدا وعلى الاخرى بانها لا توجد ولا معنى للتميز
الا هذا وثانيها ان القادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على خلق السماء
والارض وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء فى الوجود فلو
لا تميز بعض هذه المعدومات عن البعض والا استحال ان يقال انه يصح
منى فعل هذا ولا يصح ذاك وثالثها ان الواحد منا قد يريد شيئا ويكره
آخر وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن
المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والآخر مكروها
فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان المعدومات متميزة واما ان كل متميز ثابت فلانا

لا نعنى بالثابت الا كون هذه الماهيات فى انفسها متعينة ومتخصصة ومن المعلوم
بالضرورة ان اشارة هذه الماهية من تلك لا تحصل الا بعد تحقق هذه
الماهية وتحقق تلك الاخرى فعلمنا ان هذه الماهيات متحققة فى العدم الحجة
الثانية ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع ولا يجوز ان يكون الامتناع
وصفا ثبوتيا والا لكان الموصوف به ثابتا فيكون الممتنع الثبوت واجب
الثبوت هذا خلف ولما لم يكن الامتناع ثبوتيا كان اللاامتناع ثبوتيا ضرورة
انه لابد فى المتنافيين من كون احدهما ثبوتيا والموصوف بالوصف الثبوتى ثابت فالمعدوم
المعدوم الممكن ثابت والجواب عن الاول لا نسلم ان كل معدوم ثابت
والذى احتجوا به عليه معارض بامور اربعة اولها انا نتصور شريك
الله تعالى ولولا انا نتصوره ونميزه عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع
لان ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه وثانيها انا نتصور بحرا من زيبق
وجبلا من ياقوت ونحكم بامتياز بعض هذه المتخيلات عن بعض
مع انها غير ثابتة فى العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن اجسام
قامت بها اعراض وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت
ثابتة فى العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالاعراض حال العدم فلا يكون
تقرر ماهية الجبل من حيث انه جبل حال العدم وثالثها انا
نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها فى الوجود ونحكم بامتياز

بامتياز بعض الوجودات عن بعض فانا كما نعقل امتياز ماهية الحركة مثلا
عن ماهية السرعة قبل دخولهما في الوجود كذا نعقل امتياز وجود احدى
الحركتين عن وجود الاخرى قبل دخولهما في الوجود فلو اقتضى العلم
بامتياز الماهيات تحققها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات
تحققها في العدم وهو باطل بالاتفاق ولان الوجود مناقض للعدم
والجمع بينهما محال ورابعها انا نعقل ماهية التركيب والتاليف قبل دخولها
في الوجود وهذه الماهية يمتنع تقررها في العدم لان التاليف عبارة
عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتقرر حال العدم
بالاتفاق واذا كان كذلك استحال ان يتقرر ماهية التاليف حال
العدم ثم انا نتصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين ساير الماهيات
وكذلك نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولها مع انهما من قبيل الاحوال
ولا حصول لها في العدم فثبت بهذه الوجوه ان التميز الذهني لا يستدعي
تحقق الماهيات خارج الذهن اقول حاصل ما اورده من حججهم على
ان المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الاولى بالتميز على عموم الثبوت و
اثبات التميز في العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات
والمرادات معدومة وادعاء ان التميز يقتضي الثبوت بالضرورة وفي
الحجة الثانية بان الامكان يقابل الامتناع غير ثابت فيقابله ثابت وهذه

الحجة ليست بمرضية عندهم فانهم لا يقولون بثبوت الامكان والامتناع وحاصل
الجواب المعارضة باثبات التميز في الممتنعات والممكنات والاحوال
كالوجود والتركيب والمتحركية والساكنية وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر هذه
التمييزات ذهنية وهي لا تستدعي ثبوتا خارجيا قال ثم الكلام ان اردت تصحيح
الكلام على الخصم فقل ما الذي تعني بكون المعدوم معلوما ان عنيت ذلك
القدر من الامتياز الذي نجده في تصور الممتنعات والمركبات والاضافات
فذلك مسلم لكنه لا يقتضي تقرر الماهيات في العدم بالاتفاق وان عنيت
امرا وراء ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة عليه فانا من وراء
المنع في المقامين اقول هذا تاكيد المعارضة وبيان عدم الفرق بين ما يقرره
ويدعي ثبوته وبين ما لا يقول به من المعدومات المتميزة في الذهن قال
اما قوله المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لان المقدور اما ان يكون
ثابتا في العدم او لا يكون فان كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه اثر لان اثبات
الثابت محال واذا كان كذلك استحال ان يكون مقدورا وان لم يكن ثابتا
كان ذلك اعترافا بان المقدور غير ثابت وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال
بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد
ثابت اقول انه يقول اثر القدرة والارادة في المعدوم الثابت
هو جعله موصوفا بالوجود الذي هو امر وراء الثبوت وانت لما ابطلت

ذلك فان قلت انى اعلم ان الوجود هو الثبوت بالبديهة نعم لم نقل فى اول
الباب انه دعواكم بان المعدوم شى باطل بالبديهة وستريح من هذا التطويل
قال والجواب عن الحجة الثانية ان المحكوم عليه بكونه ممكنا اما ان يكون
ثابتا فى العدم او لا يكون والاول باطل لان عندكم الذوات المعدومة يمتنع
عليها التغيير والخروج عن الذاتية فلا يمكن جعل الامكان صفة لها وان كان
الثانى كان الامكان وصفا لما ليس بثابت فى العدم وحينئذ لا يمكن الاستدلال
بالامكان على كون الممكن ثابتا فى العدم اقول قد مر انهم لا يقولون ذلك بل
قالوا الامكان لم ان تقولوا امكان الثابت فى العدم هو جواز اتصافه بالوجود
بعد العدم ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل يعتبر من حيث تحصل له
بعد ان لم يكن وايضا لا يلزم من حمل المنفى على الممتنع حمل الثابت على
كل ممكن ثابتا بل موجودا عند كل قال تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة فى
المعدومات زعم ابو يعقوب الشحام وابو اسحق بن عياش والقاضى عبد الجبار بن
احمد وتلامذته ان المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات
وحقائق وان تاثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات بل فى جعل تلك الذوات
موجودة واتفقوا على ان تلك الذوات متساوية بانتجاسها واتفقوا على ان
الثابت من كل نوع من تلك المعدومات غير متناه اما الفلاسفة فقد اتفقوا
على ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تعرى تلك

تلك الماهيات عن الوجود الخارجى فانا نعقل المثلث وان لم يكن له وجود
فى الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا الخارجى والذهنى فقد
ابن سينا فى المقالة الاولى من الهيات الشفا على انه لا يجوز ومنهم من
جوزه واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بانها واحدة او كثيرة لان
المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد فاذا اعتبرنا السواد
فقط ففى هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة والا فقد اعتبرنا
مع السواد غيره وذلك تناقض قولنا لم نعتبر الا السواد بل الماهية لا تنفك
من الوحدة والكثرة واتفقوا على ان الماهية غير مجعولة قالوا لان ما بالغير
يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير
لزم عند ارتفاع ذلك الغير ان لا يبقى السواد سوادا لكن القول بان السواد
لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به انه ليس بسواد
فالمحكوم عليه لا بد من تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون سوادا
حال ما لا يكون سوادا وهو محال واما المعتزلة فقد اتفق القايلون بالذوات
المعدومة على انها باسرها متساوية فى كونها ذوات وان الاختلاف
بينها ليس الا بالصفات ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم الى انها موصوفة
الاجناس صفات ومرادهم منها ان ذوات الجوهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات
السواد موصوفة بصفة السوادية وهلم جرا وزعم ابن عياش ان تلك الذوات

معراة من جميع الصفات والصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم القائلون
بالصفات زعموا ان صفات الجواهر اما ان تكون عائدة الى الجملة وذلك
الحية وكل ما يكون مشروطا بها او الى الافراد وهي اما في الجواهر
واما في الاعراض اما الجوهر فقد اثبتوا له صفات اربعة احدها الصفة
الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي الجوهرية والثانية الوجود وذلك
الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث
الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز
وهي الصفة المعللة بالمعنى قالوا وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الاربعة
فليس له بكونه اسود وابيض صفة وكذا القول في كل عرض غير مشروط
بالحيوة واما الاعراض فالصفات العائدة الى الجملة غير معقولة فيها واما العائدة
الى الافراد فلها الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود والصفة الصادرة
عنها عند الوجود وصفة الوجود فهذا هو المذهب الذي استقر جمهورهم عليه
وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وابن رشيد وابن متويه
ومنهم من خالف هذا التفصيل في مواضع احدها ان ابا يعقوب الشحام
وابا عبد الله البصري وابا اسحق بن عياش زعموا ان الجوهر هو المتحيز
ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها
موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا بعد ذلك فذهب الشحام وزعم

الشحام الى ان الجوهر حال العدم حاصل في حيز وذهب ابو عبد الله الى ان
الشرط في كون المتحيز متحيزا الوجود فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيز حاصلا في الحيز
لكنه غير حاصل في الحيز وزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم كما يمتنع
اتصافه بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فعلى هذا اثبت للذوات خالية عن
الصفات وثانيها اختلفوا في ان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة فالكل
انكروه الا ابا عبد الله البصري فانه قال به وثالثها اتفقوا على ان الجواهر المعدومة
لا توصف بانها اجسام حال العدم الا ابا الحسين الخياط فانه قال به ورابعها
اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حال العدم الا ابا الحسين
الخياط فانه قال بعد العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا حيا حكيما مرسلا
للرسل يمكننا الشك في انه هل هو موجود ام لا الى ان نعرف ذلك بالدليل لانهم
لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى
بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة واتفق
الباقون من العقلاء ان ذلك جهالة والا لزم ان لا نعرف وجود الاجسام المتحولة على
الا بالدليل اقول هذا نقل المذاهب وليس فيه موضع بحث والقائلون
بان الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة بل قالوا اذا فرض
ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة لحقها بعد
فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات

ذوانا ليس هكذا لانهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من
غير تأثير فاعل ولما جعلوا الذوات متساوية في الذاتية احتاجوا الى
اثبات صفات الاجناس والاكوان الكائن نوعا واحدا والاعراض المشروطة
بالحيوة هي الاعتقادات والظنون والانظار والقدر والشهوات والنفرات
والالام واللذات وهي مع الحيوة عشرة والموت عند ابي علي ايضا منها والارادات
والتحيز هي الصفة المقتضية بالجواهر التي لاجلها تحتاج الى حيز وعن صفة
الجوهرية وهي مشروطة بالوجود اما الكائنية المعللة بالحصول في الحيز لكون
الجوهر متحركا او ساكنا او مجتمعا او متفرقا وهي معللة بالاكوان التي هي الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود والاتصاف بالوجود
يكون بالفاعل والاعراض يدل على التحيز والحصول في الحيز صفة
لاجلها تحتاج الى محل واذا كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكنها قليلة الفائدة
فليعرض عنها قال المسئلة الثالثة الذي نقول به انه لا واسطة بين الموجود
والمعدوم خلافا للقاضي وامام الحرمين منا وابي هاشم واتباعه من المعتزلة فانهم
اثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بانها صفة لموجود لا توصف بالوجود
والعدم لنا ان البديهة حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق
بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود والثاني المعدوم وعلى هذا لا واسطة
بين القسمين الا ان عندنا الوجود والمعدوم يغاير ما ذكر كالمحدث زيادة

الواسطة على ذلك التأويل ويصير البحث لفظيا اقول القسمة لكل ما
يشير اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت
والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم
يقولون ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود
والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا تكون لها ذات لانها
لا تكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة
فانهم يعنون بالذات والشيء كل ما يعلم او يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة
كل ما لا يعلم الا تبعا للغير فكل ذات اما موجودة او معدومة والمعدوم
يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز ان يكون له غير تلك الصفة
كصفات الاجناس عند من جعلها للمعدومات والحد الذي اورده يحصل عندهم
ذلك والحق ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ قال
واحتجوا بامرين الحجة الاولى قد دللنا على ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات
وثبت ايضا ان الموجودات متخالفة بماهياتها فما به الاشتراك غير ما به الامتياز فـ
وجود الاشياء مغاير لماهياتها ثم ذلك الوجود اما ان يكون معدوما او
موجودا او لا موجودا ولا معدوما والاول محال لان الموجود يناقضه
المعدوم فيمتنع الشيء الذي يكون عين نقيضه والثاني محال لان الوجود لو كان موجودا
لكان مساويا في الموجودية للماهيات الموجودة ومشاركا فيه ان يخالفها بوجه ما

وغاية الاشتراك بين هذه الاشياء في الموجودية المشتركة من الوجود وبين الماهيات
الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي باعتبارها يكون للوجود
وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال فثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم
اقول هذه حجة عليها ايضا من غير ان وضوابه فان الموجود والمعدوم
عندهم ليسا متناقضين فان طرفي النقيض يجب ان يتقاسما الاحتمالات والمعدوم
الممتنع ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس موجود ولا معدوم فقولنا الموجود
منافقصد للمعدوم وغيره والشيء لا يكون عين نقيضه لا يوافق اصولهم والصواب
ان يقال الموجود والمعدوم لا يجتمعان لان الذات الموصوف بالموجود لا يكون
غير موصوف بها والوجود لا يكون موجودا لان الصفة لا يكون لها ذات
موصوف بالوجود قال الحجة الثانية الماهيات النوعية مشتركة في
الاجناس وهو يوجب القول بالحال اقول اصطلاحهم في الجنس والنوع
على عكس اصطلاح المنطقيين فانهم يسمون الاعم نوعا والاخص جنسا فان
النوع في اللغة الاختلاف والجنس من التماثل قال بيان الاول من وجوه
احدها ان السواد والبياض اشتركا في اللونية وليس الاشتراك في مجرد
الاسم لانا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض
اسما واحدا لكنا نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس
بين السواد والحركة ولذلك كان الاشتراك اللفظي لا يكون مطردا في اللغات

باسرها وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وثانيها ان العلوم
المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة ثم انا نجد واحدا منها يندرج فيه العلم بالقديم
والعلم بالمحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض والمحدود وليس هو اللفظ
بل المعنى فعلمنا ان العلمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة
وثالثها انا نقول الممكن اما جوهر او عرض فلولا ان العرضية وصف
واحد والا لم يكن التقسيم منحصرا بيان الثاني انه اذا ثبت ان هذه الماهيات
مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه اخر فالوجهان اما ان يكونا
موجودين او معدومين او لا موجودا ولا معدوما والاول باطل والا
لزم قيام العرض بالعرض والثاني ايضا باطل لانا نعلم بالضرورة ان هذه
الامور ليست اعداما صرفة فتعين الثالث وهو المطلوب والجواب عن الاول
ان الكلام في ان الوجود هل هو وصف مشترك فيه ام لا قد تقدم ولئن
سلمنا ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا قوله لانه لو كان
موجودا لكان مساويا للماهيات الموجودة في الموجودية ومخالفا لها
في خصوصيتها ويلزم التسلسل قلنا التسلسل انما يلزم لو اشتركا
في وصف ثبوتي واختلفا في وجه آخر ثبوتي اما اذا كان الاختلاف
في امر عدمي لا يلزم التسلسل بيانه ان الوجود يشارك الماهيات الموجودة
في الموجودية ويخالفها بقيد عدمي وهو ان الوجود وحده وان كان

العلم محدث

وان كان موجودا ليس بموجود بوجود هو شيء اخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة
لكن لها مع مسمى الموجودية امر آخر وهو الماهية واذا كان الامر كذلك لم يلزم
ان يكون الوجود موجودا بوجود آخر بل يكون موجودا بنفسه عينيا بهذه وعلى هذا
التقدير ينقطع التسلسل ثم قالت النفاة ان ما حاصله او تحقيق الاحوال
على الاختلاف فيها راجعا الى حرف واحد وهو ان الحقائق مختلفة بخصوصياتها
ومشتركة بعموماتها وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ثم بينوا ان ذلك ليس بموجود
ولا معدوم فاثبتوا الواسطة قالوا وهذا يقتضي ان يكون للحال حال آخر الى
غير النهاية لان هذه الاحوال التي سموها الاشكال انما هي اذ في خصوصياتها
ومتساوية في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم ان يكون
للحال حال اخرى الى غير النهاية واجابت المثبتون من وجهين الاول وهو الذي
عليه تعويل الجمهور ان الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف والثاني التزام
التسلسل فقالت النفاة اما الاول فضعيف جدا لان كل امرين يشير العقل
اليهما فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او لا يكون
والاول هو المثل والثاني هو المخالف فعلمنا ان القول باثبات
امرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة واما الثاني وهو التزام
التسلسل فباطل لانا متى جوزناه انسد علينا باب ابطال حوادث لا
اول لها وانسد باب اثبات الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام

الفريقين والذي اقوله ان هذا الالزام غير وارد على القائلين بالحال لانا
لما بينا ان السواد والبياض مثلا يشتركان في الوجودية ويختلفان في
السوادية والبياضية وعلمنا ان ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز ان
يكونا سلبيين لا جرم اثبتنا امرين يا معنى احدهما كونه سوادا والآخر وجوده
اما الوجودية والسوادية فهما يختلفان بخصوصيتهما ويشتركان في الحالية لكن الحالية
ليست صفة ثبوتية لانا لا نعني بالحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما واذا
كان الاشتراك واقعا في وصف سلبي لم يلزم ان يكون الحالية صفة قائمة
بالوجود فلم يلزم ان يكون للحال حال فقد ظهر اندفاع هذا الالزام عنهم فهو ان
الاولين والاخرين من مثبتي الاحوال كانوا عاجزين عن دفعه والحمد لله الذي
هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والجواب عن الحجة الثانية
ان نقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودا قوله يلزم
قيام العرض بالعرض قلنا هذا اقرب الى العقل من اثبات الواسطة
بين الموجود والمعدوم وتعويل النفاة في دفع هذه الحجة على الزام ان
يكون للحال حال فقد عرفت ضعفه الرابع الصفات المشتركة لا تخلو من ان
يكون ثبوتية او لا يكون والثبوتية لا تخلو اما ان يكون داخلة في مفهومات ما
اشترك في تلك الصفات او لا يكون والداخل يكون كالعرض تشترك فيه السواد
والبياض ويكون جنسا ومن مفهوم السوادية والبياضية والخارج لا يكون عرضا

قائما بالمركب فلا يلزم من اتصاف المختلفات بها قيام العرض بالعرض ع غير
الداخلة لكون كالعرض الذي يوصف به السواد والحركة والعرض هو
عارض لهما غير داخل في مفهوميهما وعروض الشيء للشيء لا يكون قيام عرض
بعرض ثم انا نزيف قول المثبتين ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف
فليس بوارد عليهم لانهم يقولون المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد و
المختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات ولا
ذات فلا يوصف بالتماثل والاختلاف بناء على ان الذات هي ما يدرك بالانفراد
والحال لا يدرك بالانفراد فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال
اخرى اذا كان كل حال يدرك مع شيء آخر والمشترك ليس يدرك بالانفراد حتى
يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر او ليس وانتم قلتم كل امرين
يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور منهما واحدا او لا يكون والحال ليس مما
يشير العقل اليه اشارة لا يكون الا غيره معه واما دفع صاحب الكتاب الالزام
عن مثبتي الاحوال بان الحال صفة سلبية لا يقتضي اشتراكا في امر ثبوتي بين الاحوال
فليس بدافع عنهم لانهم لا يقولون بان الحال سلب محض بل يقولون انها صفة
ليس بموجودة ولا معدومة والمستحيل عندهم ليس بموجود والمعدوم مع انه ليس
بحال فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص
بتلك الامور التي يسمونها احوالا ويشترك الاحوال فيه ولكونها غير مدركة بالانفراد

تعريف المثلين

تعريف الذات

لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف فقد ظهر ان ذلك الدفع منهم لم يكن
متفقا لازلال الساري على نفسه قال وللفلاسفة في هذا الباب طريق
طريق آخر وهو انهم قالوا الاجناس والفصول التي بها تقوم الانواع البسيطة
في الخارج موجودات في الاذهان لا في الاعيان فقيل لهم الحكم الذهني
ان كان مطابقا للخارج عاد كلام مثبتي الحال والا فهو جهل والاجود بان يقال
الاجناس والفصول ليست مقدمات انما هي تصورات مفردة ولا كذب فيها
لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج ان يكون مطابقا والا لكان جهلا وذلك
ان الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة
والاختلاف بل يعتبر فيها اجناس وفصول ان يكون فيها حيثيات يمكن للعقول
عقل الاجناس والفصول منها ولذلك سلبنا عن واجب الوجود لذاته
ان يكون فيه حيثيات وليس معنى الاشتراك الا ان المعقول من احد المشتركين
هو المعقول من الآخر فيما اشتركا فيه الا ان يكون شيء واحد في الخارج موجودا
في شيئين معا او يصف شيئين كل واحد منهما او خارج عنهما وهما متصفان به
اقول التفريع على القول بالحال فاما لو اثبت الحال للشيء اما ان يكون
معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كذلك كالسوادية
للسواد والاول هو الحال المعلل والثاني هو الحال الغير المعلل واتفقوا
على ان الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة بهذه الاحوال اما الوجود

تفريع الحال وتقسيمها الى المعلل وغير المعلل

هو ثم يثبتوا الحال هنا از نفس الذات وزعمت المعتزلة انه صفة والقول
باثبات كون المعدوم شيئا بناء على هذا والذي اختاره تفريعا على القول
بالحال ان ذلك باطل لان الذوات لو كانت مشتركة سواء قلنا الوجود
هو الذات على ما يقوله اصحابنا او غيره على ما يقوله المعتزلة لصح على كل
واحد منها ما يصح على الآخر ضرورة استواء المتماثلات في كل اللوازم
وكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا وبالعكس اقول
الذي اختاره هو بعد الرابع من هذه المذاهب وهو ان الذوات لو كانت
مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا يوجب ان يكون
الحيوانية المشتركة بين الانسان والفرس يستلزم صحة انقلاب الانسان
فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا هو جوابهم عما اختاره واورده عليهم
ولان اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة ان كان لا لامر فقد ترجح
احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وان كان لامر فذلك ان كان
ذاتا عاد البحث في اختصاصها من سائر الذوات بصفة المرجحية وان
وان لم يكن ذاتا كان صفة للذات فيعود البحث في اختصاص تلك الذات
بها اما اذا جعلنا الخصوصية ذاتا وما به الاشتراك صفة اندفع لان
لان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد اما الاشياء المتساوية
فلا يجوز اختلافها في اللوازم اقول لهم ان يقولوا لم يكن ذلك لاجنا س

العضو او مثل ذلك بل في الاشخاص التي تحت نوع واحد فانكم ان
جعلتم الفصول والمشخصات ذواتا والحيوان والانسان لوازم
لما كانت الحيوانية والانسانية جزء الماهية ولا نفسها فان اللوازم انما يلزم
بعد تقوم الملزومات وايضا مذهب كثير من المتكلمين ان المختار يرجح
احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فلم لا يجوز ان الله تعالى خصص بعض
الذوات بصفات من غير مرجح هذا على قول من يقول لا دليل على ذلك
والحق من يعلم معرفة علائق واسباب هذه المذاهب لما فيه والا
ما يجب ان يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بان الذوات مشتركة والحق ان
صحة ان يعلم ويخبر عنه من لوازم الذوات او عوارضها لا نفسها قال
تقسيم الموجودات الموجود اما ان يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله سبحانه
واما ان يكون ممكن الثبوت لذاته وهو كل ما عداه فان قيل الواجب
لذاته يساوي سائر الموجودات في اصل الوجود ويخالفها في الوجوب
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود غير الوجوب ولانا نعقل التفرقة
بين قولنا الموجود واجب وبين قولنا الموجود موجود ولو كان الوجود
هو الوجوب لما بقي الفرق واذا ثبت ان الوجوب غير الوجود فنقول
اما ان لا يكون بينهما ملازمة او يكون والاول محال والثاني ايضا كذلك
لان احدهما عن الآخر فلان ذلك الوجود عن الوجوب وكان كذلك استحال

ان يكون واجبا لذاته وايضا يلزم انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك محال
لان الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت بدون المنعوت
واما الثاني وهو ان يكون منهما ملازمة فلانه يلزم ان يكون كل واحد منهما
مفتقرا الى الاخر لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب
والا لكان كل موجود واجبا هذا خلف اقول لو كان الوجود المشترك
يدل على الوجودات بالتواطؤ لزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع
كون كل موجود مستلزما له وليس الامر كذلك فانه يدل عليها بالتشكيك
والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا تقتضي استلزام بعضها لشيء
استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء مثلا نور الشمس يستلزم زوال الظلمة
وسائر الانوار بالتشكيك قال والا يلزم كون الوجوب معلولا وكل
معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب بعلته فقبل هذا الوجوب
وجوب هذا الوجوب وجوب اخر لا الى نهاية وهو محال اقول لا يلزم
من كون الوجوب لازما كونه معلولا والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
امور معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي
وهي في انفسها معقولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودة
في الخارج حتى تكون في الخارج حتى يكون علة للامور التي تسند اليها او
معلولا لها لا ان تصورت بها وان كان معلولا لمن يتصوره ليكون علة له
ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل

مستندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب قال ومحال ان
يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفية فيكون مفتقرا اليه
فلو كان الوجود مفتقرا اليه لزم الدور وهو محال ومحال ان يكونا معلولي علة
لان تلك العلة اما ان يكون موصوفة بهما او صفة لهما او لا موصوفة ولا صفة والاول
محال والا لكان ما ليس بموجود ولا واجب علة لهما لكن ما ليس بموجود معدوم
فالمعدوم علة الوجود والوجوب هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب
معلولا وهو محال على ما تقدم والثاني محال والاعادة الاشكال في كيفية
ذلك اللزوم والثالث محال لانه يلزم ان يكون الموجود الواجب
لذاته مفتقرا الى علة منفصلة هذا خلف اقول هذا كله انما لزم على
تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين وذلك محال
قال لا يقال الوجوب سلبي لانا نقول انه يؤكد الوجود والشيء لا يؤكد
نقيضه ولانه نقيض اللاوجوب الذي هو عدمي لكونه محمولا على العدم
فيكون وجوديا سلمنا كونه سلبيا لكن يستحيل ان يكون المقتضي للوجود
هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا للثبوت والا بالعكس والا لكان
كل موجود واجبا والجواب انه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب
والممكن وهو باطل على ما تقدم اقول اذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم
منه ان يكون نقيضا للوجود فان السلبي هو سلب شيء عن شيء وسلب الشيء

عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه وايضا ان كان الوجوب واللاوجوب نقيضين يعني نقيسان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم ان يكون الوجود محمولا على الوجوب حملا كليا لانه من الجائز ان يكون بعض ما هو وجوب عليه ايضا فان الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمي فلا يجب ان يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه عدمي وهذا مما استعمل في هذا الكتاب في مواضع وفيه غلط فاحش على ما تبين وعلى انه نبهنا على معنى النقيض وشرائط المذكورة في اكثر كتبه وقوله على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل ان يكون المقتضي للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا للثبوت جعل السلبي عدميا وكثير من الامور السلبية تقتضي امرا وجوديا كما سيجي بيانه وحكمه بان هذه الاعتراضات تبتني على كون الوجود مشتركا حكم صحيح قال خواص الواجب لذاته وهي عشرة مسئلة الشي الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا لان ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال مسئلة الواجب لذاته لا يتركب عن غيره لان كل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب محتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لذاته ولا شي من الممكن لذاته بواجب لذاته مسئلة الواجب لذاته لا تركب عنه غيره والامكان جهة

وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير اقول لا ادري ايش يعني بهذه العلاقة فان الواجب له علاقة العلية والمبدائية بالغير وان اراد بالتركيب الانضمام الى الغير في مثل قولنا الوجود اما بسيط والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان اراد ان يكون منه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فمحال عليه لانه لا ينفعل عن غيره قال مسئلة الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا عليه لان ذلك الوجود ان كان مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وان لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته مفتقرا الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبا لغيره وان كان تلك الماهية فهي حال اقتضائها لذلك الوجود اما ان يكون موجودة او لا يكون والاول محال لانها ان كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وان كان غيره كانت الماهية موجودة مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان لم يكن موجودة فمحال لانا لو جوزنا كون المعدوم مؤثرا في الوجود لم يمكننا الاستدلال بها عليه تعالى على وجوده لان تاثير المعدوم في الوجود باطل بالبديهة الاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار حصول العدم فيها لان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وهذا

كما قالوا في الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر والا وقع التسلسل
ولم يلزم ايضا ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء الواحد
في الوقت الواحد موجودا معدوما معا ثم الذي يدل على ان واجب الوجود
وجوده زايد على ماهيته ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم
غير ما ليس بمعلوم اقول هذا الاعتراض هو مذهبه الذي يدعيه في
سائر كتبه ولا شك ان الماهية من حيث هي هي علة لصفة معقولة لها كما
ان ماهية الاثنين علة لزوجيتها اما كونه من حيث هي هي علة لوجوده او لوجود
فمما لا ان بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود موجودا وليس
كذلك في قبول الوجود فان قابل الوجود يستحيل ان يكون موجودا والا
فيحصل له ما هو حاصل له واما الاستدلال على كون وجوده زايدا على ماهيته
بان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح لان وجوده المعلوم هو
المشترك عنده ومن غيره وهو امر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي
هو غير معلوم هو وجوده الخاص الخارج القائم بذاته الذي لا يمكن ان
يحمل على غيره والدليل على امتناع كون وجوده زايدا على ماهيته هو استحالة
وقوع الكثرة فيه بوجه فان كل كثرة محتاجة الى مبادئها فمبدأ المبادئ لا يكون
فيه كثرة بوجه من الوجوه اصلا قال مسئلة الواجب لذاته لا يجوز ان
يكون وجوبه زايدا عليه اذ لو كان الوجوب مستتبعا للوجود لكان الفرع اصلا

المسئلة عن ان الواجب لذاته لا يكون وجوده زايدا عليه

وهو محال وان كان تابعا لزم ان يكون ممكنا لذاته واجبا لغيره ويكون الوجوب
بالذات ممكنا بالذات فيكون الواجب بالذات اولى بكونه ممكنا وايضا
فوجوب ذلك الوجوب انما يكون لوجوب موثر وعلى هذا التقدير فيتسلسل
هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية فهو معارض بان الوجوب والامتناع
كيفيات لاسناد الموضوعات الى المحمولات فهي لا محالة مغايرة للموضوعات
والمحمولات تابعة لها اقول جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضة
مبني على كون الوجوب امرا موجودا عارضا للواجب وقد مر بيان ما هو
الحق فيه واعتبر ما اورده في المعارضة فان وجوب القضايا لا يكون جزءا
لمحمولاتها ولا موضوعاتها والكيفية العقلية لا يكون مستتبعا للامور الخارجية
ولا يكون تابعا لها ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتعلق به من الامور
الخارجية ممكنا وفي عبارة صاحب الكتاب سهو فان الواجب ان يقول
كيفيات لانتساب المحمولات الى الموضوعات قال مسئلة الوجوب بالذات
لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان هو مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما
من الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فان
لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف
وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فليس
الا واجبا فيقال عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو الا كان

والامكان

بل يكون كيفية لاسناد المحمولات الى الموضوعات صح

وان كان بينهما ملازمة ... الوجوب كان الكل ... هذا خلف

موجودا

اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطلان على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا
لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده
غير ماهيته واتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب
اخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان
يكون ممكنا لذاته هف وايضا فهو بنا على كون المعنى وجها ثبوتيا زائدا
وهو باطل على ما سياتي ان شاء الله وايضا فهو معارض بان واجب
الوجود مساو للممكن في الموجودية ومخالف له في الوجوب فوجوده ان
متغايران ويعود التقسيم المذكور في اول الباب وقد عرفت ضعف ما ذكره الا
الاقوال الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك
اللفظي فقط اقول ان لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين
اكثر كان من الواجب ان ينصه على ذلك لانه قد ثبت ان كل مركب ممكن
ثم قوله بعد ذلك فاذا استدار حيث الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير
هف فيه نظر لان اتخلف لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب ما كان
هو بتنه مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم منه ان يكون
الهوية معلولا للغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما يكون
واجبة بصفة تقتضيها ذاتها ولو قال بدل الاول الوجوب صفة ثبوتية غير واجبة لذاتها

الموصوف بها فيكون معلول الغير فيحصل مقصوده ولا يعترض عليه بكون الوجوب
غير ثبوتي باطلا على مذهبه فان نقيض اللاوجوب المحمول عليه العدم فالوجود
يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته
اولى ان يكون ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون
الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ان م
ليس الا بالتواطؤ والمهرب الذي هرب اليه اخيرا ان الوجوب
بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من شنع
الحيرة فانه من غاية التحير لا يدري الى اي شي تادى كلامه ولا يبالي
بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما
قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اكثر لانه
اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا لها او ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر
فان كان ذاتيا لها فالخصوصية التي بها امتاز كل واحد من الاخر
لا يمكن ان يكون داخلا في المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج
مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما
ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الاخر وان كان في احدهما فهو ممكن
وان كان عرضيا لها او لاحدهما فعروضه في ذاته لا يكون واجبا لاتفاق
الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا بينا ان المعنى المشترك

لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص نزول اشتراكه
فان قيل المخصص سلبي وكل واحد منها مختص بانه ليس الآخر
قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحينئذ يكون كون
كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون دورا وفيه كفاية في هذا المطلوب
قال مسئلة وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب لغيره
بالاشتراك اللفظي والا فالوجوب بالذات مركب ولان القدر المشترك
ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير
هف وان كان مفتقرا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن
الغير فهو رض بان مسمى الوجوب يكون بعضه الى الواجب لذاته
والواجب لغيره ومورد القسمة مشترك بين القسمين لا محالة وللقائل
ان يستدل على ان الوجوب ليس وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون مقولا
على الواجب لذاته والواجب لغيره بالاشتراك المعنوي او بالاشتراك
اللفظي وهما باطلان على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا اقول
لا يلزم من كون الوجوب مشتركا من الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون
الوجوب بالذات مركبا لان تعقل الوجوب بالذات لا يفتقر الى تعقل
الذات اما الوجوب بالغير مفتقر تعقله الى اضافة تعقل الغير الى
تعقل الوجوب ثم لو كان الوجوب الذي هو امر يحصله العقل عند استناده

فيكون مركبا

بانه لو كان ثبوتيا

متصورا الى الوجود الخارجي مركبا لم يلزم منه تركب المستند اليه كما لا
يلزم من كونه محتاجا الى موصوف به كون الموصوف به محتاجا الى
غيره وايضا الامتناع ايضا مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع
بالغير ولا يجب من ثم تركب في الممتنع لذاته الذي يكون منفيا
محضا وقوله في الوجه الثاني القدر المشترك ان كان غنيا عن
الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف فيه
نظر لانه لا يلزم منه الخلف فان مثل استغناء الجزء يلزم استغناء المركب
لانه يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب والمعارضة التي اوردها
تحقق على الاشتراك المعنوي في الوجوب واستدل لا على كون الوجوب
غير ثبوتي باطل لما مر قال مسئلة الواجب لذاته واجب من جميع
لكون وجوده لا يقتضيه الا وجوب
جهاته اذ لو فرضنا اتصافه بامر ثبوتي او سلبي لا يكفي في تحققه ذاته لتوقف
حصول ذلك الامر له او انتفاؤه عنه على حضور غيره خارجي او عدمه فذاته
موقوفة على حضور ذلك الحصول او الانتفاء والموقوف على الموقوف على
الغير موقوف على حضور ذلك الغير فالواجب لذاته موقوف على الغير
فيكون ممكنا لذاته هف وهذه الحجة لا تمشي الا على كون الاضافات امورا
وجودية في الاعيان اقول هذه المسئلة من المعركة بين المتكلمين والفلاسفة
لانه يقتضي كون الواجب واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديما والمتكلمون

لا يسلمون هذا وقوله اذا فرضنا اتصافه بامر موقوف على امر خارج عن
ذاته فانه موقوف على الغير ليس بصحيح لان توقف امر يتعلق بالواجب
وبغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب بل لا يوجب
الا توقف ذلك الامر على غير الواجب والاضافيات والسلبيات من
الصفات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بهما فاذن ليس مرادهم من قولهم
الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب من جميع
جهات يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير لكونه مصدرا ومبدا الا لكون
الغير صادرا عنه او متاخرا منه فانه من الاعتبارين فوقا قال
مسئلة الواجب لذاته لا يصح عليه العدم اذ لو صح لكان وجوده موقوفا على
عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير ممكن بالذات اقول الصواب في
ان يقال لا يصح عليه العدم لان وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب
لان عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وتعليله بعدم توقف وجوده
على عدم سبب عدمه تعليل ماهية الشي لذاته بعلة غير ذاته قال
مسئلة الواجب لذاته يجوز ان يعرض له صفات تستلزم جهات اذ لا يكون
الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واحدة لوجوب
تلك الهوية ويكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي هي وان كانت
اذا احدث مع الوحدة لم يبق واحدة اقول هذا ممتنع عند الحكماء لانهم

يقولون الواحد من حيث هو واحد لا يكون مصدرا لاكثر من واحد
وقوله وسائر النعوت واحدة لوجوب تلك الهوية معناه ان صفاته
المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون الا الذات مع انها مع الوحدة
لا يكون ايضا واحدة ومع الصفات تكون كثيرة وهذا ليس مما ذهب اليه
الحكماء ولا المتكلمون الا الاشاعرة كما سيجي شرحه وقوله الوحدة حصة
لتلك الهوية واذا احدث مع الوحدة لم يبق واحدة يجري مجرى قول
من يقول اذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين
وان الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام تلك الهوية قال خواص
الممكن لذاته مسئلة الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض
عدمه من حيث هو هو محال فان قيل القول بالامكان ممتنع من وجوه احدها
ان وجود السواد مثلا اما ان يكون عين كونه سوادا او غيره فان كان الاول
كان قولنا السواد يصح ان يكون موجودا وان يكون معدوما جاريا مجرى قولنا
الموجود اما ان يكون موجودا او معدوما لكن قولنا الموجود يصح ان يكون
موجودا باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا
ان كان واحدا كان ذلك اضافة الشي الى نفسه بالامكان وهو محال وان كان
غيره لزم كون الشي الواحد موجودا مرتين واما قولنا الموجود يصح
ان يكون معدوما فباطل ايضا لانه متى حكمنا على امر بانه يصح اتصافه بامر آخر

خواص الممكن

فقبلك يستدعي امكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجود به لا افتقار
تحققها مع المعدوم فيه فيستحيل ان يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الوجود تقررها
واما ان كان الحق هو الثاني كان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا يرجع
حاصله الى ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بوصف الوجود وذلك محال
ولانه اذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان اما الوجود واما الماهية
واما موصوفية الماهية بالوجود واي واحد من هذه الثلثة فرض الامكان
وصفا له فذلك الموصوف بالامكان اما ان يكون مفردا او مركبا فان كان
مفردا كان الحكم عليه بالامكان يرجع الى ان تلك الماهية المفردة يمكن الاول هو
ان يكون تلك الماهية ويمكن ان لا تكون فيعود الى التقسيم الذي ابطلنا
وان كان مركبا عاد الكلام في ان الامكان صفة لكل واحد من اجزائه
او لبعض اجزائه اقول هذا الاشكال لو اضافه الى ما ذكره في صدر بنا على ما تقدم
الكتاب من السفسطة لكان اليق وذلك لان القائل بكون الوجود غير
الماهية يريد بقوله السواد يصح ان يكون موجودا ويصح ان يكون معدوما
ان من الممكن ان يحدث ما يسمى بعد حدوثه سوادا ويصح ان السواد يعدم
مطلقا واما عند من يقول بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله الى
ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود وهو معدوم فان صاحب
الكتاب يعترف عن قريب بان الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة

والواحدة والكثيرة فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوما وقوله
المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود معناه ان الماهية الموصوفة
بالعدم يمكن ان يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها لها صفة الوجود
وان السواد يمكن ان يوجد معناه ان الماهية التي لا يعتبر معها وجود ولا
عدم يمكن ان يضاف اليها صفة الوجود وباقي الكلام خبط ظاهر قال
وثانيها ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان
كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود
والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم
وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود فلا يحصل امكان العدم
والوجود والوجود واذا استحال الخلو عن العدم والوجود وكان
كل واحد منهما منافيا للامكان كان القول بالامكان محالا ويمكن تقرير
هذا السؤال من وجه آخر وهو ان الممكن اما ان يكون قد حضر معه
سبب وجوده او لم يحضر وبالتقدير الاول يجب وبالتقدير الثاني يمتنع
فيكون القول بالامكان ممتنعا اقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان
اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم
عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم ويعوزه قسم آخر
وهو ان لا يكون مع احدهما واما قوله فان كان موجودا فهو حال الوجود

لا يقبل العدم فقال له هذا مسلم اما في غير تلك الحال لم لا يقبل العدم وايضا ان
كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود اما في غير تلك الحال فلم لا يقبل الوجود
وليس حال الماهية الا حال الوجود او حال العدم لان هذين الحالين عند
اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير فيمكن ان يقبل العدم
لا بعينه وهذا الاشتباه انما لاحق بشرط المحمول وفي التفرقة ايضا بحث
الذي قال فيه ان الممكن اما ان يحضر معه سبب وجوده او لم يحضر اضافة
ولا لم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه فظهر ان الخلل في جميع
في هذا الكلام كان بسبب ان القسمة لم تكن مستوفاة قال وثالثها وهو ان
الشيء لو كان ممكنا لكان امكانه اما ان يكون وصفا عدميا او وجوديا والاول
باطل لانه نقيض اللاامكان الذي يصح حمله على المعدوم والمحمول على المعدوم
معدوم فيكون اللاامكان عدميا فيكون الامكان وجوديا ضرورة ان احد
النقيضين وجودي والثاني باطل لانه لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين
احدهما انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا لسائر الموجودات في اصل الثبوت
ومخالفا لها في خصوصيته ماهيته المسماة بالامكان فثبوته زائد على ماهيته
فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا لذاته كان الامكان موجودا واجبا
لذاته وهو صفة الممكن فالموصوف بالوجود موجود فالممكن موجود وجوبا
بشرط قيام ذلك الامكان به وما كان شرط الوجود ما كان واجبا لذاته

[illegible]

فيكون [illegible]

الاولى بان يكون واجبا لذاته والممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف واما ان
ان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان كان للامكان امكان
آخر ولزم ان يكون امكان الامكان زائدا عليه ولزم التسلسل اقول
قوله في ابطال كون الامكان عدميا فيه ما فيه من حاله وقوله في الوجه الاول
من ابطال كونه ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده
على سبيل الامكان وكان للامكان امكان آخر ولزم التسلسل ليس بحق
لان الامكان امر عقلي فلما اعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل
له امكان وانقطع عند انقطاع اعتباره وههنا نكتة يجب ان
يتحقق وهو ان كون الشيء معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده او وجوده
غير كونه آلة للعاقل لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل ما نظر
مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء
ولا نظر له في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل
ان المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة
وجعلها منظورا اليها لا آلة في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا
في محل هو عقله ممكن الوجود وكذا الامكان هو آلة للعاقل بها يعرف
حال الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان
موجودا او غير موجود او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان

معقولا هو

نظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته لم يكن
بذلك الاعتبار امكانا للشي بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته
ووجوده غير ماهيته واذا اعتبر بهذا فالامكان من حيث هو امكان لا
يكون موجودا او غير موجود وممكنا او غير ممكن واذا وصف بشي من ذلك
لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر ولنحقق هذا حتى يكشف
جملة اعتراضات هذا الفاضل على الامكان وعلى امثاله ويزول الحيرة
التي عرضت له وتعرض لمن سمع مقالته قال وثانيها ان المحدث قبل
وجوده ممكن الوجود لذاته فلو كان الامكان صفة موجودة لكان الشي حال
عدمه موصوفا بصفة موجودة وذلك محال اقول قد مر ان الامكان صفة
للمتصور المسند الى الوجود الخارجي والشي حال عدمه يكون متصورا فيكون
موصوفا بالامكان قال الثالث الجواب عن الاشكال الاول ان
ذلك انما يتوجه على من يقول الشي حال وجوده ممكن الوجود او حال عدمه
ممكن العدم فاما من يقول الشي حال وجوده يمكن ان يصير معدوما في
الزمان الثاني لا يلزمه هذا الاشكال وعن الثاني انه لا يلزم من صدق
قولنا الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم صدق قولنا الماهية
التي هي احد اجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم وعن الثالث ان
وصفنا بشي في الذهن لا يحقق له في الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم

ما ذكرتموه
لا نجيب عن الاول من وجهين احدهما ان نقول القول بالامكان الاستقبالي
محال لانا اذا حكمنا على الموجود في الحال بانه يمكن ان يعدم في الاستقبال
فاما ان نقول امكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال او نقول انه
لا يحصل الا في الاستقبال والاول محال لان العدم في الاستقبال الحاصل
في الحال او نقول انه لا يحصل الا في الاستقبال والاول محال لان العدم الاستقبالي
من حيث انه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال وحصول
الاستقبال في الحال محال فحصول العدم الاستقبالي من حيث انه عدم
استقبالي موقوف على شرط محال والموقوف على المحال محال فالعدم
الاستقبالي ممتنع الحصول في الحال واذا استحال العدم الاستقبالي في
الحال استحال حصول امكانه في الحال ولان الامكان ماهية نسبية اضافية
والامور النسبية لا تتحقق الا عند تحقق المنتسبين واذا استحال اجتماع
هذين المنتسبين استحال تحقق هذه النسبة بل لا يمكن حصوله الا في الاستقبال
فاذا امكان حصوله حاصلا في الاستقبال لا في الحال فان قلت انه وان
كان هذا الشرط ممتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال ونحن
انما اسندنا الامكان بالنسبة الى الاستقبال قلت الامكان نسبة والنسبة
لا توجد الا بعد وجود المنتسبين فاستحال تحقق هذه النسبة واما الثاني
فلان نقال امكان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند حضور الاستقبال

واذا استحال اجتماع هذين المنتسبين صح

كان ذلك حكما بالامكان على الشي بالنسبة الى زمانه الحاضر لان الاستقبال
عند حضوره يصير حالا وح يعود اول الاشكال الثاني وان سلمنا الامكان
الاستقبالي لكن الاشكال المذكور لا يندفع لان غاية ما في الباب انه في الحال ممكن ان
يصير معدوما في الاستقبال فيقتضي امكان صيرورته هوية محكوما عليها بالعدم
فلو كانت هوية متميزة بالوجود ولكان ذلك حكما باتصاف الوجود بالعدم فيعود
الاشكال المذكور اقول تصور الاستقبال في الحال معقول والحكم
لا من حيث هي موجودة او غير موجودة مستندة الى الوجود الخارجي في
الاستقبال او الى عدمه ليست متعذرة العقل والامكان الاستقبالي هو
الذي يلحق ذلك المتصور عند ذلك الاسناد والنظر في ان امكان العدم
يحصل في الحال او في الاستقبال ليس نظرا في الامكان من حيث كونه امرا
بل فيه من حيث انه صورة في العقل وهو حاصل في وقت التعقل من حيث
هي صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو امكان ولا يلزم منه كون
واما ان الامكان نسبة اضافية لا تحقق الا عند تحقق المنتسبين فقد ظهر
ان منتسبه حاصل في التصور متعلق بالاستقبال واما قوله في الوجه الثاني
لابطال الامكان الاستقبالي ان كان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند
حصول الاستقبال فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف
على تصور الاستقبال وباقي كلامه معلوم الفساد بما مر قال ومن الناس

الثاني ان شرط كون الشي قابلا للشي كون القابل خاليا عما في المقبول
فلو كان وجود الماهية وعدمها منافيان للامكان والماهية لا تخلو عنهما فاما
مع حضورها ما ينافي الامكان فيمتنع اتصافها بالامكان اقول الماهية لا تخلو
عن الوجود او العدم في الخارج واما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما والامكان
يلحقها من حيث هي كذلك مستندا الى الوجود والى العدم قال
ومنها السؤال الثالث ان حكم الذهن بالامكان اما ان يكون مطابقا للمحكوم
عليه او لا يكون فان لم يكن مطابقا كان جهلا وكان حاصله ان الذهن يحكم بالامكان
على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشي في نفسه ممكنا فيعود الاشكال
المذكور من انه ثبوتي او عدمي ولان امكان الشي وصف للشي والذهن شي آخر
مغاير للشي المحكوم عليه بالامكان ووصف الشي يستحيل قيامه بغيره لكن الشيخ
الا ان يقال المراد من قولنا امكان الشي امر حاصل في الذهن ان العلم
بالامكان حاصل في الذهن وهذا حق لكنه لا يدفع السؤال لان البحث واقع
في نفس الامكان لا عن العلم بالامكان اقول قد مر ان المطابقة انما تعتبر
في الاحكام وتصور الامكان ليس بحكم حتى يطابق فيه الوجود وان اعتبر
المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي كما مر و
الامكان من حيث هو قائم بالذهن ليس بامكان ومن حيث هو متعلق بمتصور
من حصوله في الذهن ولا حصوله وهذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبارات

العقلية والامور الخارجية قال والجواب ان كون الماهيات متغيرة
حكمة امر ضروري والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب كما في شبه
السوفسطائية اقول قد انصف حقا في تشبيه هذه الشبهة بتلك الشبه الا انه
يجب ان يوردها هنا لان هذا الموضع موضع التحقيق لا التشكيك قال
مسئلة الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل لانهما لما استويا بالنسبة
اليه استحال الترجح الا لمنفصل فان قيل قولكم لما استويا امتنع الترجح
ترجيح انما ادعيت انه بديهي فهو ممنوع فانا لما عرضنا هذه القضية على العقل
وقولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية اظهر والتفاوت يدل على تطرق
الاحتمال الى الاولى ومع قيام احتمال النقيض لا يتحقق اليقين التام وان
ادعيت انه برهاني فاين البرهان سلمنا صحته ما ذكرته لكنه معارض بامور احدها
لو افتقر الممكن الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان تكون وصفا
ثبوتيا او لا يكون والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل وانما قلنا انه يستحيل
ان يكون وصفا ثبوتيا لان ثبوته اما في الذهن فقط او فيه وفي الخارج والاول
باطل لان الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج جهل كمن اعتقد ان
العالم قديم مع انه لا يكون في نفسه كذلك ولو كان حكم في الذهن بالمؤثرية حاصلا
للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشيء مؤثرا في نفسه ولان كون الشيء مؤثرا
في غيره صفة لذلك الشيء وكانت حاصلة قبل الاذهان وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره

يكون الوجود والعدم لا بسبب منفصل

الا ان يقال الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية لكن ذلك لا يفيد كما تقدم
واما الثاني وهو ان يكون له ثبوت في الخارج فهو اما ان يكون نفس المؤثر
والاثر او امرا مغايرا لهما والاول باطل لانا قد نعقل ذات المؤثر وذات الاثر زايدا مع
مع الشك في كون ذلك المؤثر مؤثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا
قدرة الله تعالى لكنا لا نعلم ان المؤثر فيه قدرة الله تعالى الا ببرهان منفصل
عن الواسطة والمعلوم مغاير للمجهول فاذا مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست
نفس القدرة ولان مؤثرية القدرة في الاثر نسبة بينها والنسبة بين الشيئين متوقفة
على وجودهما والمتوقف على الشيء مغاير له واما ان كانت المؤثرية امرا زائدا
فهذا اما ان يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر واما ان لا يكون كذلك
بل يكون موجودا قائما بنفسه فان كان الاول كان ممكنا لذاته مفتقرا الى المؤثر
فمؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فالمحال
لازم من وجه آخر لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا امورا متتابعة الى غير
النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد متلوا بصاحبه وانما يكون متلوا لصاحبه
لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان بين المتلو والتالي
متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وان كانت المؤثرية جوهرا
قائما بذاته فهو محال لان مؤثرية الشيء في الاثر نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة
بين الشيئين يستحيل ان تكون جوهرا قائما بالنفس ثم على تقدير التسليم فالمؤثر

في وجود هذا الممكن هذا الجوهر وذاك او هما وعلى التقديرات يكون
مؤثرية الذات المؤثرة في وجود الممكن زايدا عليه ولزم التسلسل
واما قلنا انه لا يجوز ان يكون المؤثرية صفة عدمية لانا نعني باللامؤثرية
التي يصح حملها على المعدوم والمحمول على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت
فالمؤثرية امر ثبوتي ولان الشيء الذي لم يكن مؤثرا فصار مؤثرا فالمؤثرية
حصلت بعد ان لم يكن فهي صفة وجودية والا فلنعين فيما اذا صار الذات
عالما بعد ان لم يكن ان لا يكون العلم امرا وجوديا وذلك نهاية الجهالة فظهر
بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية فاذن القول
بالمؤثرية باطل وثانيها ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر
او حال عدمه والاول باطل لاستحالة ايجاد الموجود والثاني باطل
لان حال العدم لا اثر فلا تاثير لان التاثير ان كان عين حصول الاثر من
المؤثر فحيث لا اثر فلا تاثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاول
وثالثها ان المؤثر اما ان يكون تاثيره في الماهية او في الوجود او في اتصاف
الماهية بالوجود والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك
الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند
عدم ذلك الغير وهذا محال لان السواد يستحيل ان يصير غير سواد لا يقال
نحن لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بانه ليس بسواد بل نقول

نفي السواد ولا نفي لانا نقول اذا قلنا نفي السواد فهذه قضية ولكل
قضية موضوع ومحمول لا محالة والموضوع لا بد من تقرره حال الحكم بحصول
ذلك المحمول له او سلبه عنه فاذا قلنا السواد نفي فالموضوع هو السواد
فلا بد ان يكون السواد متقررا حال ذلك الفناء ان كان الفاني هو السواد
ايضا لزمه ان لا يكون السواد متقررا في هذه الحالة فيلزم عند صدق قولنا
السواد معدوم كون السواد متقررا وغير متقرر وذلك محال وثانيا ان قيل المؤثر
اثر في الوجود فذلك محال لانه ان اعطى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك
التاثير وهو محال على ما مر واما الثالث وهو ان يقال ذلك المؤثر اثر
في موصوفية الماهية بالوجود فنقول اولا لا يجوز ان يكون موصوفية الماهية
بالوجود امرا وجوديا لانها بتقدير ان يكون امرا وجوديا لم يكن جوهرا قائما
بذاته بل يكون صفة للماهية فيكون موصوفية الماهية بها زائدا عليه ولزم
التسلسل واذا لم يكن الموصوفية امرا ثبوتيا استحال جعلها اثر المؤثر
فعلى تقدير ان يكون امرا ثبوتيا استحال اسنادها الى المؤثر لان المؤثر اما ان
يؤثر في ماهيته او وجوده ويعود التقسيم المقدم واذا ثبت انه لا يجوز
اسناد الماهية والوجود واتصاف احدهما الى الآخر الى المؤثر كانت
الماهية الموصوفة بالوجود غنية عن المؤثر فثبت ان القول بالتاثير
باطل ورابعها انه لو افتقر ترجح احد طرفي الممكن على الآخر الى المرجح

لاقتضى رجحان العدم على الوجود الى المرجح لكن ذلك محال لان المرجح موثر
في الترجيح والموثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده الى
الموثر فان قلت علة العدم عدم العلة قلت هذا غلط لان العلية
مناقضة للاعلية التي هي عدم والعلية ثبوتية فالموصوف بها ثابت ولا
فالنفي المحض موصوف بالصفة الموجودة وهو محال ولان العدم الصرف
فيه ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولا واكثر [?]
ان تلك القضية بديهية والتفاوت منها وبين سائر البديهيات في العقل
محال وان حاولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الرجحان
لما حصل بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا
وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شيء اخر يوجب
له ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو الموثر اما المعارضة
الاولى فمدفوعة لان ذلك التقسيم قد يتوجه فيما نعلم وجوده بالضرورة
كما اذا قيل لو كنت انا موجودا في هذه الساعة لكان كوني فيها اما ان يكون
عدميا وهو محال لانه نقيض للاكون فيها وهو عدمي ونقيض العدم ثبوت
او يكون ثبوتيا وهو اما عين الذات فيلزم ان لا يبقى الذات عند الانتفاء
حصوله في تلك الساعة او زائدا عليه فيكون ذلك الزائد حاصلا في تلك
الساعة ولزم التسلسل ولما كان حصوله في هذه الساعة مفضيا الى هذه

الاقسام الباطلة وجب ان لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر ان هذا
التقسيم مبطل للبديهيات اما المعارضة الثانية فهي كذلك ايضا لان الاحداث
وان كان في محل البحث لكن لا نزاع في الحدوث والتقسيم الذي ذكرتموه بعينه
آت فيقال ان حدث هذا الصوت مثلا فاما ان يكون حدوثه حال وجوده
او حال عدمه فان حدث حال وجوده فقد وجد الموجود وان حدث حال عدمه
فقد وجد عند عدمه فظهر ان هذا التقسيم مبطل للضروريات اما المعارضة
الثالثة فهي ايضا كذلك لانه يقال لو حدث هذا الصوت لكان الحادث اما الماهية
او الوجود او موصوفية الماهية بالوجود فان كان الاول فقد انقلب ما ليس
صوت صوتا وان كان الثاني فقد انقلب ما ليس بوجود وجودا او كذلك
الثالث فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبديهيات وههنا اشكال وهو ان
للقادح في البديهيات ان يقولوا لما عجزتم عن القدح في مقدمات هذا
التقسيم مع انكم علمتم ان نتيجته باطلة لزم منه تطرق القدح الى البديهيات
اما المعارضة الرابعة فمدفوعة لان العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان
لا لافتقاره الى المرجح اقول التفاوت بين قولنا ترجح احد المتساويين لا
لمرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول
فيكون نقيضها اما انه ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون بسبب التفاوت
في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم اما في الحكم نفسه فلا تفاوت كاذ [?]

معارضا في الجواب واما اقامة البرهان على ذلك الحكم الضروري فليس
بشي لان وجوب الممكن المقتضي لوجود الموصوف لا يمكن ان يكون قايما
بموثره لانه وصف الممكن ووصف الشي يستحيل ان يقوم بغيره والقايم
بالموثر ان كان ولا بد منه فهو الايجاب لا الوجوب والحق ان ذلك الوجوب
امر عقلي كساير الصفات ويكون قايما بالمتصور من الممكن عند الحكم
بحدوثه واقول من راس ان البرهان الذي اقامه مبني على حكم كون
الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذه القضية لا يصح الحكم فيها الا اذا علم ان
كل مسبب فله سبب وفي قولنا ترجح احد المتساويين يحتاج الى مرجح
هذا المعنى بعينه موجود ولكن بعبارة اخرى فاذن البرهان الذي
اقامه مبني على ما منه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه الى ذكر
البرهان فقد وضح من ذلك ان ذلك البرهان فضلة غير محتاج اليه واما
المعارضة الاولى فالموثرية المذكورة فيها امر اضافي تثبت في العقل عند
يعقل صدور الاثر عن المؤثر فان يعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرة
الموثرية كما في ساير الاضافات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه
جهلا فان ذلك انما يكون جهلا اذا حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج
واعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذي مثل به في الجهل
يدل على ما ذكرنا لا على ما اورده في مثاله وعدم مطابقته لا يقتضي ايضا ان

لا يكون شي موثرا اصلا كما قال بل اذا حكم بثبوته في العقل فقط فقط يثبته
ثبوته في العقل دون الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الاذهان بذاته
وصفة الشي يستحيل ثبوتها لغيره فجوابه ان كون الشي بحيث لو عقله عاقل
حصل في عقله اضافة لذلك الشي الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان
لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل
واما قوله الا ان يقال الموجود في الذهن هو العلم بالموثرية لكن ذلك
فاسد كما تقدم فجوابه الصحيح ان الموثرية غير العلم بالموثرية مع كونها
امرا في العقل لما احال عليه فيما تقدم والقول في باقي كلامه في فساد
كون الموثرية ثبوتية ظاهر مما ذكرنا واما حجته على ان الموثرية ثابتة لانها
نقيض اللاموثرية فقد مر بيان فسادها واستدلال المحدود المؤثرية على كونها
ثبوتية لا يقتضي كونها ثبوتية الا في العقل كما في ساير الاضافات وقوله
في الجواب ان مثل هذه التشكيكات مبطل للبديهيات كما اذا قيل كون هذه
الساعة اما ان يكون ثابتا او لا يكون الى آخر كلامه ليس كما قال
لان الكون في الزمان امر عقلي يعرض للمكون مشروطا بوجود الزمان
المعلوم ويعني كون المكون بحيث ان يعرض له ذلك عند تعقله الزمان يعلم به
لا تسلسل ولا يلزم منه ما يبطل البديهيات واما في المغالطة الثامة عشرة
ما فسر بانه يحصل اما في حال وجود الاثر او في حال عدمه وهما باطلان

فليس كذلك لانه ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل
ان يوثر الموثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع معلولها تكون
بهذه الصفة وان اراد به مقارنة الموثر للاثر الذ اثبتناه فذلك مستحيل وانما تأثيره
فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون
الموثر يوثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم
وقوله في الجواب ان هذه القسمة مبطلة للضروريات باطل ودال على عجزه
في امثال هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيه ما يقول المتكلمون من المتأخرين
الذين لا يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان فانهم يقولون الذي يوجد
في الآن الثاني يصدر من موجده في الآن الذي قبله فيكون التأثير
سابقا على الاثر بآن يقع بالقياس الى ما يحصل بعده سواء كان الاثر
موجودا في ذلك الآن بتاثير آخر او معدوما ويكون الاثر في آن التأثير
غير موجود وفي الآن الذي يصير موجودا لا يكون مقارنا للعدم وانما الثاني
في المعارضة الثالثة فقوله تأثير الموثر اما في الماهية او في الوجود
او في اتصاف الماهية بالوجود يجاب عنه بانه في الماهية قوله ذلك محال
لان كون السواد سوادا بالغير يوجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم
الغير جوابه انه اذا فرض السواد وجب سواديته بسبب الفرض وجوبا
لاحقا مترتبا على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير الموثر فيه فانه يكون

طا

للفرض موجودا او اما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجد الموثر السواد
على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد ورد
الفرق بين الوجوبين في المنطق وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك
ان الوجوب يدل على المعنيين بالشركة اللفظية وايضا اذا قلت في السواد
معنا ان السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده ويكون
على غير الحاصل على المتقدر منه لا على الموجود الخارجي فان الوضع
والحمل كونان في العقول ولا كونان في الخارج اصلا وهكذا القول في
جعل الوجود من موجده وان قيل تأثير الموثر في جعل الماهية موصوفا
بالوجود كما هو راي القائلين بان المعدوم شيء لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية
بالوجود لان ذلك امر ما في تحصيل بعد اتصافهما والمراد من تأثير الموثر
هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم ما ذكره من المحال وظهر من قوله في الجواب
عن هذه المعارضة خبطه وتحيره وقد عد بسبب ذلك تارة في المغالطات
وتارة في البديهيات واما في المعارضة الرابعة فقوله اسناد العدم الى
المرجح محال لان العدم نفي محض ليس بشيء لان عدم الممكن المتساوي
الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجوده وعدمه لا يكون الا في
العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة ليس نفيا محضا وهو يكفي
بالترجيح العقلي وكونه ممتازا عن عدم المعلول في العقل يجوز ان يعلل

الممكن لذاته لا يجوز ان يكون احد طرفيه اولى من الاخر

هذا العدم بذلك العدم فی العقل وقوله العلية مناقضة للاعتبار الی آخره
فقد مر وجه الغلط فيه وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها
انما هو تاكيد للمعارضة قال مسئلة الممكن لذاته لا يجوز ان يكون احد الطرفين
به اولی لانه مع تلك الاولوية اما ان يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن
فان امكن فاما ان يكون طريانه لسبب او لا لسبب فان كان لسبب الحر
فكانت الاولوية كافية فی بقاء الطرف الراجح بل لا بد لها من عدم سبب الطرف
المرجوح وان كان لا لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة وهذا محال لان
المتساوی اقوی من المرجوح فلما امتنع الوقوع حال التساوی فبان يمتنع حال
المرجوحية كان اولی وان لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح واجبا والآخر
ممتنعا اقول ما ذكره يقتضی نفی الاولوية مطلقا ولقائل ان يقول الطرف الاولی
يكون اكثر وقوعا واشد عند الوقوع واقل شرطا للوقوع وانت ما ابطلت
ذلك وقد قيل فی رجحان العدم فی الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة
ان العدم لو لم يكن اولی بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان كلامنا فی
الممكن لذاته لا فی الممتنع لغيره وبقاء الغير القار ممتنع لغيره قال مسئلة

رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب

رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب ملحوق بوجوب اما السابق فلانه ما لم يجب
صدوره عن المؤثر لم يصدر عنه لما مر وقد دللنا علی ان الرجحان لا يحصل
الا مع الوجوب واما اللاحق فلان وجوده ينافی عدمه فكان منافيا لامكان

بعده فكان مستلزما للوجوب واعلم ان شيئا من الممكنات لا ينفك
عن هذين الوجوبين لكنهما خارجان لا داخلان اقول قد مر تعريف
هذين الوجوبين والفرق منهما فيما مضی ولما كان الممكن لذاته لا ينفك
عن الوجود او عن العدم فهو لا ينفك فی كل واحد من حاليه عن هذين
الوجوبين لوجوده او لعدمه وهو لا يقتضی شيئا منهما كما لا يقتضی احد
طرفيه لذاته وهذا معنی قوله لكنهما خارجان لا داخلان قال

علة الحاجة الی المؤثر هی الامكان لا الحدوث

مسئلة علة الحاجة الی المؤثر الامكان لما سبق لا الحدوث لان الحدوث
كيفية فی وجود الحادث فيكون متأخرة عنه والوجود متأخر عن
تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن اليه المتأخر عن علة
الاحتياج اليه فلو كانت العلة هی الحدوث لزم تأخر الشیء عن نفسه
بمراتب احتجوا بان علة الحاجة لو كانت هی الامكان لزم احتياج
عدم الممكن الی المؤثر وهو محال لان التأثير يستدعی حصول الاثر
والعدم نفی محض فلا يكون اثرا جوابه ما قيل ان علة العدم عدم العلة
فيه ما فيه اقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة
لوجود الموصوف به والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود
الموصوف به متأخر عن تأثير موجده بالذات تأخر المعلول عن
العلة وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الاثر اليه فی الوجود تأخرا

بالطبع واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات وجميعها اربعة اجزاء
اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة
للاحتياج وقد قالوا في معارضتهم الامكان صفة للممكن فهو متاخر عنه والممكن
متاخر عن تاثير المؤثر فيه والتاثير متاخر عن الاحتياج المتاخر عن علته
وهي فاسدة لان الممكن الموصوف بالامكان ليس متاخرا عن تاثير
المؤثر انما المتاخر عنه وجوده او عدمه المتاخران عن ذاته اللذين لاجلهما
احتاج الى مؤثر ثم ان علة الاحتياج والقايلون بكون الامكان علة الاحتياج
هم الفلاسفة والمتاخرون من المتكلمين والقايلون بكون الحدوث علة له
هم الاقدمون منهم وقيل لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج العدم الى
المؤثر وهو محال ليس بشيء لان عدم المعلول ليس بقاصر فلا يمتنع ان
يكون معلولا لعدم العلة كما مر القول فيه وقد تبين ان ذلك مشتمل على فساد
قال مسئلة الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر لان الحاجة لازمة
والامكان ضروري اللزوم لماهية الممكن فهي ابدا محتاجة الى الفاعل حال
البقاء اما اولى بالوجود لانا نقول هذه الاولوية المغنية عن المرجح ان كانت
حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث وان لم تكن
حاصلة حال الحدوث فهو امر حدث حال البقاء ولولا المؤثر لما حصل الاستمرار فالاثر
حال استمراره مفتقر الى المرجح احتجوا بان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان

حكم الممكن حال بقائه في احتياجه الى المؤثر

يكون له فيه تاثير او لا يكون فان كان له فيه تاثير فذلك التاثير ان كان الوجود
الذي كان حاصلا فهو محال لان تحصيل الحاصل محال وان كان امرا جديدا
فالمؤثر مؤثر في الجديد لا في الباقي وان لم يكن فيه تاثير اصلا استحال
ان يكون له فيه اثر والجواب انا لا نعني بالتاثير تحصيل امر جديد بل بقاء
الوجود ببقاء المؤثر قال القول بان الممكن حال بقائه محتاج الى المؤثر هو
راي الحكماء والمتاخرين من المتكلمين وبعض منهم يعرفون بحر الموجود وعن
البقاء والاعتراض بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تاثير
مشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يعطي اثر البقاء حال العدم ليلزم
تحصيل الحاصل كما الزمه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث
وقوله ان كان امرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي جوابه
ان التاثير بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث
فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا وقوله في الجواب
لا نعني بالتاثير تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر ليس بشيء
لان البقاء المستفاد من المؤثر امر جديد لولاه لكان الاثر فانيا
قال تقسيم الموجودات على راي المتكلمين الموجود
اما ان يكون قديما او محدثا اما القديم فهو الذي لا اول لوجوده وهو
الله سبحانه والمحدث ما لوجوده اول وهو ما عداه قالت الفلاسفة

تقسيم الموجود على راي المتكلمين

مفهوم قولنا كان الله موجودا في الازل اما ان يكون عدميا او وجوديا
والاول باطل والا لكان قولنا ما كان الله موجودا في الازل ثبوتيا
فيكون المعدوم موصوفا بالوصف الوجودي وهو محال فتعين ان
ذلك المفهوم وجودي وهو اما ان يكون عين ذات الله تعالى او غيره والاول
باطل لان كونه في الازل غير حاصل الآن والا لكان الآن هو الازل
فكلما وجد في الآن وجد في الازل حق لكن ذاته حاصلة الآن فكونه
في الازل امر زايد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل فقد كان في
الازل مع الله غيره ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون فاذن
هو الزمان فالزمان موجود في الازل قال المتكلمون معنى كون الله
قديما انه لو قدر زمانا لا نهاية لها لكان الله تعالى موجودا معها بأسرها
ومما يقرر ذلك انه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكان
ذلك الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه ليس
لزمان آخر فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار الزمان وان
عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا
تعتبر في حدوثه زمان آخر لا الى ان يكون للزمان زمان آخر وان عقل
الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان آخر فليعقل مثله في سائر
المواضع اقول صفات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة على ذاته

عدد ولذلك كان من الصواب ان يقول هو والله وصفاته وفي الحدوث
القول هو ما عداه وعدا صفاته والشبهة التي اوردها للفلاسفة
توجيهها هو لا يحلهم وليس بشيء فان قال كان الله موجودا في الازل
يقتضي ثبوته لانه نقيض ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدوم
موصوفا بصفة ثبوتية اقول قد مر ما في هذه الطريقة من الغلط وايضا
[illegible] كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل وهي
[illegible] لا يكون شيء من المعدومات موصوفا بهذه القضية وان جعل بازائه
ما كان معدوما موجودا في الازل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا
[illegible] هذه القضية نقيضا للاولى لتخالف موضوعيهما وان اراد بذكر
الكون واللاكون محمول على الله واللاكون محمول على المعدوم فيكون
[illegible] وجوديا كان ما اراده تضمن بدل مقدمة حشوا والكلام على مثل
هذه المناقضة وفساده بما ذكرناه مرارا وللفلاسفة شبه غير هذه
[illegible] الزمان سيأتي ذكرها والجواب عنها وقوله قال المتكلمون معنى
كون الله تعالى قديما انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان الله معها كلام
[illegible] كل المتكلمين فان كون الشيء مع الشيء لا يتحقق الا فيما كان في زمان او
[illegible] زمان والمحققون منهم يقولون معناه انه غير مسبوق بغيره لا يقال
[illegible] سبق ايضا لا يتحقق الا بتقدير زمان لانهم يقولون سلب السبق هنا لا يقتضي
كونه زمانيا

في الازل الكريم

سابقان والكون ع

خواص القديم والمحدث
يستحيل استناد القديم الى الفاعل

قال خواص القدم والحدوث مسئلة اتفق المتكلمون على ان القديم يستحيل استناده الى الفاعل واتفقت الفلاسفة على انه غير ممتنع فان العالم قديم عندهم زمانا مع انه فعل الله تع وعندى ان الخلاف فى هذا المقام لفظى لان المتكلمين لم يمنعوا من استناد القديم الى المؤثر الموجب بالذات ولذلك زعم مثبتوا الحال منا ان عالمية الله تع وعلمه قديمان مع ان العالمية والقادرية معللة بالعلم والقدرة وزعم ابو هاشم ان العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة مع ان الكل قديم وزعم ابو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهم وان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القدم على هذه الاحوال لكنهم يعطون المعنى فى الحقيقة اقول انما ذهب المتكلمون الى ان القديم يستحيل استناده الى الفاعل لا لقولهم علة الحاجة هو الحدوث فان هذا القول يختص ببعضهم كما مر لكن لقولهم بان ما سوى الله تع وصفاته محدث والاحوال التى ذكرها عند مثبتيها ليست بموجودة ولا معدومة فلا توصف بالقدم على ما ذكره فى تفسير القديم انه ما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته على ان الوجود والثبوت عنده مترادفان لكنه يقول ثنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناهما واحدا وابو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة له قديمة معللة بالذات واما اصحاب ابى الحسن الاشعرى

وعنوان القديم

يلزمه ان يقول انه

فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون لا هى الذات ولا غيرها ولذلك لا يطلقون المعلولية عليها والحق فى ان جميعهم اعطوا معنى القديم فى الحقيقة على تلك الصفات معه فان اباءهم عن اطلاق لفظ القدم عليها ليس بحقيقى قال واما الفلاسفة فانهم انما جوزوا اسناد العالم القديم الى البارى تع لكونه عندهم موجبا بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم وامتناع استناده الى المختار اقول اختلفوا ايضا فى معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تع ولكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به وذلك انهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تع دائما والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته وارادته ونفى بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا ويقولون انه تع يختار احد الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح قال مسئلة اهل السنة والجماعة اتفقوا على ان القدماء هى ذات الله تع وصفاته والمعتزلة والفلاسفة بالغوا فى انكاره لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات والثابت فى الازل على هذا القول امور كثيرة ولا معنى للقديم الا ذلك اما القول بقدم ما سوى الله تع وصفاته فقد اتفق المسلمون على انكاره لكنهم عولوا فيه على السمع لان دليل التمانع لا يدل الا على نفى الهين واما على نفى

فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز استناد القديم الى الموجب القديم

قديم غير قادر ولاحي فلا أقول أهل السنة لا يعترفون بإثبات القدماء
لأن القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون
بالتغاير لا في الذوات أما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في
الصفات مع الذات على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري والمعتزلة
يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والأحوال
والموجودية الخمسة هو قول أبي هاشم وحده فإنه علل القادرية والعالمية والحيية بحالة
خامسة هي الالهية وللمتكلمين أدلة على نفي القدماء منها بيان أن كل ممكن محدث
وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى ومنها دليل التمانع فلا يمكن نفي القدماء
إذ لو كانوا أحياء عالمين مريدين إلا أنهم غير قادرين لأن امتناع التمانع
إنما هو عند كثرة القادرين وأما الأدلة السمعية فكثيرة قال وأما
الحرنانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان وهما الباري تعالى
والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ الحياة وهي الأرواح البشرية والسماوية
وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان
وهما الدهر والخلاء أما قدم الباري تعالى فالدليل عليه مشهور وأما قدم النفس
والهيولى فهو مبني على أن كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس
حادثة لكانت مادية ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى نهاية
وإن كانت قديمة فهو المطلوب وأما الهيولى فإن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى

لا إلى نهاية وإن كانت قديمة فهو المطلوب وأما الهيولى فإن كانت حادثة
~~فيلزم التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب~~ وأما الدهر
فلأن الزمان غير قابل للعدم لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده
بعدية زمانية فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما وهذا محال فإذن
قد لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجبا لذاته وأما الخلاء فهو أيضا واجب
لذاته لأن الواجب لذاته هو الذي يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه
الخلاء والفضاء كذلك لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك
غير معقول أقول هذه حكاية مذهبهم وما يصلح أن يكون دليلا عليه وما كان
ابن زكريا الطبيب الرازي يميل إلى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول
في القدماء الخمسة وسيأتي القول في كل واحد منها قال مسألة زعم عبد الله
بن سعيد منا أن القدم صفة وزعمت الكرامية أن الحدوث صفة وهما باطلان
لأن القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة
فيلزم التسلسل أقول لا يلزم على عبد الله بن سعيد شيء لأنه يقول كل ما ليس
القدم داخلا في مفهومه فإذا وصف بالقدم احتيج إلى صفة زائدة عليه هي
القدم وأما القدم فلا يحتاج لكونه لذاته قديما وللكرامية أن يقولوا صفة الحدوث
ليست بموجودة على ما مر فكيف يوصف بالحدوث ولنا أن نقول الصفات
لا توصف بالقدم والحدوث لأن الاتصاف بهما من شأن الذوات قال

القدم والحدوث [illegible]

كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة

مسألة زعمت الفلاسفة ان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة اما المادة
فلان الحادث مسبوق بالامكان وهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار
القادر عليه لان صحة اقتدار موقوفة على كونها ممكنة في نفسها ولو كان
امكانها نفس صحة اقتدار القادر عليه لزم توقف الشيء على نفسه فثبت
ان الامكان صفة موجودة وهي سابقة على وجود الممكن فتستدعي محلا وهو
المادة والجواب عنها ما مر في مسألة المعدوم اقول يا مر في مسألة
المعدوم غير ان الامكان لا يجوز ان يكون ثابتا حال العدم لان الذوات
المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن ان نصف بالامكان
ثم انه خالف مذهبه في حجتهم الثانية بانه نقض للامكان المحمول عليه الموجب
ان يكون ثابتا وههنا لم يجعل الامكان صفة المعدوم بل انما اوجب كونه
ثابتا ان يكون الموصوف موجودا وان كان ما يؤول اليه الممكن معدوما و
التحقيق في هذا الموضع هو ان الامكان يقع بالاشتراك اللفظي على معنيين
احدهما ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب
والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني
الاستعداد وهو عندهم موجود معدود في نوع من انواع جنس الكيف واذا
كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل يحتاج لا محالة قبل
الخروج الى محل وهو المادة فهذا البحث معهم يجب ان يكون في اثبات ذلك

القادر عليه

ثابتا

العرض ونفيه قال واما المدة فقالوا كل محدث فعدمه قبل وجوده
وتلك القبلية ليست نفس العدم فان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل
بعد فهي صفة وجودية فتستدعي موصوفا موجودا فنقل ذلك الحادث فهو
موصوف بالقبلية لا الى اول فههنا قبليات لا اول لها والذي تلحقه القبلية
لذاته هو الزمان فههنا زمان لا اول له والجواب ان تقدم عدم الحادث
على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان لكان تقدم عدم كل واحد من اجزاء
الزمان على وجوده بالزمان ولكان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان
بالزمان فيلزم ان يكون الله تعالى زمانيا وان يكون الزمان زمانيا وهما محالان
اقول انهم يقولون القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته ولغير الزمان
بسبب الزمان والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان في مفهومهما احتاجا في صيرورتهما
بعد وقبل الى زمان اما اجزاء الزمان فلا تحتاج الى غير انفسها ولا العدم
بالقياس اليها في كونه بعد او قبل الى غيرها واما الباري تعالى وكل ما هو علة
الزمان او شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث
يقيسها الوهم على الزمانيات فهذا ما قالوه ههنا قال مسألة العدم لا يصح على
القديم ولما كانت هذه المسألة احدى مقدمات مسألة الحدوث رأينا ان
نذكر برهانها ههنا كل تقسيم الممكنات على راي الحكماء الحال
قد يكون سببا لقوام المحل اما بان يقتضي الحال وجود المحل ثم يصير به حالا له

العدم لا يصح على القديم

تقسيم الممكنات على راي الحكماء

فذا وبان تقتضي الانحلول مؤثره فيه وعلى التقديرين لا يلزم الدور فالحال
الذي يفتقر ما يحل فيه يسمى بالهيولى والمحل المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه
يسمى بالموضوع فهو اخص من المحل فيكون عدمه اعم من عدم المحل اقول
المحل قابل للحال فلا يكون عندهم فاعلا فيه فالقول بان تقتضي الانحلول
مؤثره فيه غير معقول عندهم والمراد ههنا من الحال الذي يكون سببا لقوام
المحل ههنا هو الصورة ومن المحل الهيولى ويريدون بهذا البيان ان
امتناع الانفكاك منهما لاحتياج كل واحد منهما الى الآخر لا يقتضي الدور والحال
الذي لا يتقوم بمحله هو العرض ومحل الموضوع قال اذا عرفت ذلك فنقول
الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو العرض او لا يكون وهو الجوهر والجوهر
اما ان يكون في محل وهو الصورة او يكون محلا وهو الهيولى او مركبا من الصورة
والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء او لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو اما
ان يكون متعلقا بالجسم تعلق التدبير وهو النفس او لا يكون متعلقا وهو
العقل واما العرض فهو اما ان يقتضي نسبة او قسمة او لا نسبة ولا قسمة اما
النسبة فسبعة اقسام الاين وهو الحصول في المكان والمتى وهو الحصول
في الزمان او في طرفه وهو الآن والمضاف وهو النسبة المتكررة وهو النسبة
المتكررة والملك وهو كون الشيء محاطا بغيره الذي ينتقل بانتقاله وان
يفعل وهو التأثير وان ينفعل وهو التأثر والوضع وهو الهيئة الحاصلة

للجسم

للجسم بسبب ما بين اجزائه من النسب وما بين تلك الاجزاء ومن الامور الخارجة
عنها من النسب اما العرض الذي يقتضي القسمة فاما ان يكون بحيث ينقسم
الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل او لا تشترك في حد واحد
وهو الكم المنفصل اما المتصل فاما ان يكون الاجزاء المفترضة فيه بحيث
توجد معا واما ان لا يكون كذلك والاول وهو الكم المتصل القار الذات
وهو اما ان يكون ذا بعد واحد وهو الخط او ذا بعدين وهو السطح او ذا ثلثة
ابعاد وهو الجسم التعليمي واما الكم المتصل الغير القار الذات فهو الزمان واما الكم الثاني وهو
المنفصل فهو العدد واما العرض الذي لا يقتضي نسبة ولا قسمة فهو الكيف
واقسامه اربعة احدها المحسوسات بالحواس الخمس وثانيها الكيفيات
النفسانية وثالثها التهيؤ اما للدفع وهو القوة واما للانفعال وهو اللاقوة
ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحناء
واما المنفصلة كالاولية والتركيب اقول في قوله او مركبا من الصورة و
الهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء نظر فان الحق لا يستدلون بالاستقراء
هنا ولا يحتاجون اليه بل يقسمون الجوهر الى الجسم واجزائه والى ما ليس
بجسم ولا باجزائه وهذه قسمة حاصرة ويسمون القسم الاول بالمادي والقسم
الثاني بالمفارق ويقسمون الاول الى نفس المادة والى ما تقوم بها والى
ما تتقوم بها والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة ومجموعهما الجسم

والثالث هو الجسم واما المفارق فاما ان متصرف في الماديات او لا الاول
وهما النفس والعقل واسماء انواع الكيف اما النوع الاول فيسمى الانفعاليات
والانفعالات والاول راسخة كحمرة الدم والثاني غير راسخة كحمرة الخجل واما
النوع الثاني فيسمى بالحال والملكة اما الحال فسريعة الزوال كغضب الحليم
واما الملكة فبطيء الزوال كصحة الصحاح واما النوع الثالث فيسمى بالقوة
واللاقوة وليس اسم القوة للدفع فقط فان الصلابة قوة وهي تهيؤ الشيء
لا ينفعل بسرعة والبطء لا قوة وليس تهيؤ عن شيء بل هو ما يقطع الحركة
بسبب مسافة قليلة فالقوة اسم الاستعداد بسببه يفعل الشيء بسهولة او
ينفعل بعسر واللاقوة اسم الاستعداد بسببه يفعل بعسر او ينفعل بسهولة
والنوع الرابع ليس له اسم غير ماذكر قال اما المتكلمون فقد انكروا وجود
الاعراض النسبية اما الاضافة فلانها لو كانت موجودة لكانت في محل ولها
في محل نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل وكان غير ذاتها وذلك الغير ايضا لا يكون
حالا في محل ويكون حلوله زايدا عليه ولزم التسلسل ولان كل حادث يحدث
فان الله تعالى يكون موجودا معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صفة موجودة
لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى ولان الاضافة لو كانت صفة موجودة
لكان وجودها غير ماهيتها بناء على ان الوجود وصف مشترك فيه من كل الموجودات
فحصول وجودها لماهيتها اضافة بين وجودها وماهيتها وتلك الاضافة سابقة

تعريف القوة واللاقوة

في عدم وجود الاعراض النسبية

على تحقق الاضافة الموجودة فكون الشيء موجودا قبل نفسه هف واما نسبة
الشيء الى الزمان فلو كانت صفة موجودة لكان لها نسبة اخرى الى ذلك الزمان
ولزم التسلسل وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت الصفة محدثة لانها
مفتقرة الى موثر فكان تاثير الموثر فيها صفة اخرى ولزم التسلسل وكذا القول
لو كانت صفة زايدة لكان موصوفية الذات بها صفة اخرى اقول لو كانت
هذه المقولات نسبا لكانت انواعا لجنس الكيف عالي هو النسبة ولم تكن
اجناسا عالية وهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل ربما يعرض
لها النسب الا الاضافة فان مفهومها النسبة ويستدعي تكرار النسبة واما كون
الاضافة عرضا حالا في محل فحلولها في ذلك المحل لا يكون اضافة بل الاضافة
تعرض للحال الى المحل وللمحل الى الحال بعد الحلول كما تعرض للراس والذي
الراس والتحقيق ههنا ان وجود الاضافة الحقيقية لا يكون الا في العقل ولا
يكون في الخارج الا كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوره الاضافة
فان ولادة شخص من شخص امر موجود في الخارج واذا تصوره العاقل
يعقل الابوة في احدهما والبنوة في الآخر ولا يلزم التسلسل لان الابوة اذا عرضت
لشخص فان كان ذلك العروض اضافة اخرى لكنها لا يكون ابوة اخرى فاذن
التسلسل الابوة وتلك الاضافة اضافة امر عقلي والتسلسل لانها ينقطع عند
انقطاع العقل وهم يقولون ان لله تعالى صفات اضافية كالاول والآخر والخالق

والرازق والمبدع والصانع وغيرها كذلك تتوقف العقول بهذه الصفات فيجد
المعية الزمانية لتدريج واما قوله حصول الوجود لماهية اضافة بينهما فليس
بشيء لان الاضافة ههنا ليست الا بمعنى الانضمام وليس ذلك مما نحن فيه
شيء وكون الشيء في الزمان مشبه كون الجسم في المكان الذي نقول بوجوده
المتكلم واما النسبة فلمّا بعد ثبوتها واما اثباتها فليس كل ما ثبت من هذه فضعفها
المقولة بل يريد ويمنع التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير زمان الذات
كقطع السكين اللحم فان الجزء منه انقطعا ان في زمان واحد فالعقل الحاصل
للسكين حين يقال انه ذا يقطع لا قبله ولا بعده من المعية بان تفعل وتنفعل
الانفعال ان النسبة انما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع والانفعال
ان يقال عليه لمذهب الخصوم على ما ذهبوا اليه لئلا يلحق الناقلين شناعة نسبة —
قال اما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب ان كون السماء فوق الارض
مثلا امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وهو ليس امرا عدميا
لان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا
تكون عدمية والا لكانت نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي
نفس الذات لان الجسم من حيث انه جسم غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث
انه فوق معقول بالقياس الى الغير ولان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا والذات
باقية في الحالين اقول كون الشيء عقليا كفوقية السماء مانع كونه فرضيا

قال

فان تحيّز السماء ربما تفرض بل العقل هو الذي يجب ان يحدث في العقل
اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء واما الفرضي فهو الذي تفرضه
الفارض وان كان محالا والذهني يشملهما ويجب ان نفهم كل واحد منهما لئلا
يقع بسبب الاشتباه غلط قال ثم ان معمرا من قدماء المتكلمين اثبت
لقوة هذه الحجة هذه الاعراض النسبية ولم يجد دافعا للتسلسلات المذكورة
فالتزمها واثبت اعراضا لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر قال المتكلمون
هذا باطل لان كل عدد موجود فله نصف ونصفه اقل من كله وكل ما كان اقل
من غيره فهو متناه فنصفه متناه في العدد وكل ما نصفه متناه فكله متناه لانه
ضعف المتناهي قال معمر انى لا اسلم ان كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد
المتناهي سلمت لكن لم قلتم ان كل ما كان اقل من عدد فهو متناه اليس ان مقدورات
الله تعالى اقل من معلوماته وضعف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين
مرارا لا نهاية لها اقول غير المتناهي ان يصير متناهيا بنقصان كل شيء منه والشيء
ربما يكون متناهيا من جهة غير متناه من وجه فلحقه خواص المتناهي من الوجه
الاول وخواص غير المتناهي من الوجه الآخر وهذا كتضعيف الالف والالفين
مرارا لا نهاية لها فيكون احدهما غير المتناهي نصف الآخر ولا يلزم منه تناهي احدهما
قال ونحن نقول حجة الفلاسفة على اثبات النسب تقتضي كون المتقدم
والمتأخر صفتين موجودتين وذلك محال لان الاضافتين توجدان معا والقبلية

والبعد بل التوحيد ان الوصف فيهما معا موجودان معا فالقبل موجود مع البعد فقد
ولانا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيا والمفهوم من كونه
ماضيا ليس امرا سلبيا لاتصافه ماضيا بعدما لم يكن ماضيا فهو اذن ثبوتي
وليس ثبوته في الذهن فقط فانا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك
اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم لانه حين كان حاضرا
لم يكن ماضيا فيلزم ان يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قائما بمحله
فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال **اقول** قد مر ان الاضافة تعقل عند
تصور المضايفين والمتقدم والمتأخر موجودان في التصور معا ولا يلزم من ذلك
قيام موجود بمعدوم بل يلزم حدوث معقول متعلق بمتصور وذلك غير محال
وقد عرفت ان ذلك ثابت في نفس الامر من غير الفرض وليس بالذهني الصرف
قال واما الوضع فهو كهيئة الجلوس مثلا فان اريد به ما لكل واحد من اجزاء
الجسم من الاين ومماسة الغير فلا نزاع وان عنى به امر وراء ذلك فالمجموع
الاجزاء فهو ممنوع لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة لا يقال لم لا يجوز
ان يقال عرضت لمجموع تلك الاجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة ولا يلزم
من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بالكثير من الواحد لانا نقول الاشكال في
كيفية قيام تلك الوحدة بها كالاشكال في قيام هيئة الوضع بها فان كان لاجل وحدة اخرى
اخرى ما عدا لزم التسلسل وكذا القول في الملك **اقول** الهيئة المسماة بالوضع

انما تحصل في الاجزاء بعد صيرورتها جملة واحدة وكذلك الزاوية والشكل
وليس ذلك حلول العرض الواحد في محال كثيرة انما هو حلول عرض واحد
في محل واحد منقسم باعتبار غير اعتبار وحدته لم لا دل على استحالة ذلك دليل
واما الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحدا واذا اعتبر فيه عدم الانقسام
بوجه ما مثلا كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث هي عشرة وان انقسمت من حيث
انها هي اجزاء العشرة وقوله تتكرر الوحدة حيث يقال وحدة واحدة ويلزم
منه ثبوتها فان موضوع الوحدة الاولى هو الشيء الذي يقال انه واحد وموضوع
الوحدة الثانية هو الوحدة الاولى واذا لم تتكثر الموضوعات في مرتبة واحدة
لم يحصل من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجا
الى وحدة تسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك
المجموع ولا يلزم التسلسل **قال** واما الكيات المتصلة فمثل السطح الذي
نهاية الجسم ونهاية الشيء هي ان يفنى ذلك الشيء فيها الشيء لا يكون امرا وجوديا
وكذا القول في الخط والنقطة وايضا السطح لو كان عرضا حالا في الجسم المنقسم في
الجهات الثلث لكان جسما هف **اقول** السطح ليس هو فناء الجسم فقط
فان الفناء لا يقبل الاشارة الحسية والسطح يقبل والتحقيق يقتضي ان يكون
هناك ثلثة امور فناء الجسم في جهة معينة من جهاته ومقدار ذو طول و
عرض فقط وانما قد يعرض للفناء انتقال بحسب ذلك نهاية الجسم ذي نهاية

وهو خلاف ما ذكره في ...

ولقائل المنقسم في الجهات الثلث لا يكون كذلك منقسما في الجهات الثلث فالسطح منقسم في الجهات الثلث ...

والمقدار موجود ويسمى [illegible] قبل الاشارة والآن ليس بعدم محض بل علم اتحد
ابعاد الجسم وهو نهايته والاضافة عارضة لها متاخرة عنها وربما يعتبر السطح
وحده من حيث هو مقدار وذلك موضوع لعلم الهندسة وكذلك الخط والنقطة
ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلث كانقسام الجسم
لان ذلك يكون حكم العرض الساري في محله وليس السطح ولا الخط ولا النقطة
من الاعراض السارية في محالها وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم
بانقسام المحال فهذا هو تقريرهم في هذا الموضع قال واما الزمان فهو
مقدار الحركة عند ارسطاطاليس وقد احتجوا على انه لا يجوز ان يكون موجودا
بامور اولها انه لو كان موجودا لكان اما ان يكون قار الذات فيكون الحاضر
عين الماضي فيكون الحادث في اليوم حادثا في زمان الطوفان هف او لا يكون
قار الذات وح يقتضي العقل بان جزءا منه كان موجودا ولم يبق الآن وان جزءا
منه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان
فلو كان امرا وجوديا لزم التسلسل وهو مح اقول ان كان الزمان قار الذات
لا يكون عين الماضي بل يكون الحاضر كالجسم الذي هو قار الذات ولا يلزم
منه ان يكون جزء منه هو عين الجزء الآخر واما اذا كان الزمان غير قار الذات
ولم يبق جزء منه عند حصول جزء اخر فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لان
القبلية والبعدية لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء متقدما على جزء لا بزمان

[illegible] وجود الزمان

الحاضر صح

بل هما بالذات والا لزم التسلسل قال وثانيها ان الزمان اما الماضي او
المستقبل او الحال والاشكال في ان الماضي والمستقبل معدومان واما الحال
فهو الآن وهو اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما لم يوجد جزاه
معا فلا يكون الذي فرضناه موجودا موجودا هف وان لم يكن منقسما كان
عدمه دفعة لاستحالة عدمه فانه يحدث امر آخر دفعة فيلزم منه تتالي الآنات
والزم منه تركب الجسم من النقط المتتابعة هف اقول الزمان اما الماضي واما
المستقبل وليس لهما ثالث آخر هو الآن انما الآن هو فصل مشترك بين الماضي
والمستقبل كالنقطة في الخط والماضي ليس بمعدوم مطلقا انما هو معدوم
في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الآن وكل واحد منهما
موجود في حده وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقا فان السماء معدوم
في البيت وليس بمعدوم في موضعه ولو كان الآن جزءا من الزمان لما امكن
قسمة الزمان الى قسمين مثلا نقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشا
فان كان الآن جزءا لم يكن هذه القسمة صحيحة والا امكن قسمة مقدار من
الزمان الى قسمين والآن موجود وهو عرض حال في الزمان كالفصل المشترك
في الخط وليس بجزء من الزمان وليس هنا الا تغير الزمان فلا يلزم منه تتالي
الآنات قال وثالثها الزمان لو كان موجودا لكان واجب الوجود
لذاته وفساد التالي يدل على فساد المقدم بيان الشرطية انه لو كان موجودا

وفرضناه مقابلا للعدم فلا فرض انعدامه فليكن عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع
مع القبل وهذه البعدية لا تتحقق الا عند تحقق الزمان فاذن يلزم من فرض
عدم الزمان وجوده وذلك مح فاذن مجرد فرض عدمه يستلزم المح فاذن
فرض عدمه مح فهو واجب لذاته واما قلنا انه يستحيل ان يكون واجبا لذاته
لان كل جزء منه حادث وممكن فالمجموع متقوم بالاجزاء المتقومة بالحدوث
يستحيل ان يكون واجبا لذاته اقول فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون
فرض عدمه مع وجوده ولزوم هذا المحال انما هو على عدم الشيء ووجوده وفرض
عدم الزمان وحده ممكن اذا لم نفرض ذلك العدم قبل او بعد وهذا الغلط نشا
من قياس الزمان على ما في الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه قال
ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا لمطلق الوجود فيلزم ان يكون الله
زمانيا بيان الشرطية انا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما كانت موجودة امس
ومنها ما يوجد غدا كذلك نعلم بالضرورة ان الله كان موجودا بالامس وانه موجود
الآن وسيبقى موجودا غدا فان جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر لكن يستحيل
ان يكون مقدارا لمطلق الوجود لانه في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على
الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير اقول القول بان الزمان
مقدار الوجود قول الشيخ ابي البركات فانه يقول الباقي لا نتصور بقاءه الا في
زمان مستمر وما لا يكون في الزمان لا يكون باقيا ابدا وان يكون انطباقه مقدار

والزمان مقدار الوجود والمتكلمون حيث قالوا القديم موجود في ازمنة مقدرة
انها لا اول لها فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير والمنقض ذلك محال
قال فان قلت نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت
هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد قلت هذا التهويل خال
عن التحصيل لاني قد دللت على ان مفهوم كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان
لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان لم يكن ثابتا
استحال وجوده في الثابتات وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات اقول
المشارك ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات المستمر
الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات
الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان ذلك يسمى او غير
يسمى وليس معنا المتغير والثابت مستحيلا فانا نقول نوح عاش الف سنة و
نطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس واذا اعتبر اختلاف المعاني فللمصطلحين
ان يعتبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون
التحصيل هنا بغير دلالة العبارات على المعاني قال وخامسها وهو في ابطال
قول ارسطاطاليس خاصة ان الزمان مقدار اشد الحركات واشد الحركة لا وجود لها
في الاعيان لان الاشد لا يحصل الا عند حصول جزئين والجزءان لا يحصلان
معا بل عند حصول الاول كان الثاني غير حاصل وعند حصول الثاني فالاول فات

واذا لم يمكن لامتداد الحركة وجود في الاعيان لم يمكن لمقداره هذا الامتداد وجود
لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم وهذا الوجه لخصه الامام افضل [illegible]
اقول امتداد الشي القار الذات يجب ان يكون فيها اجزاؤه حاصلة دفعة
واما امتداد الشي غير القار الذات لا يمكن ان يكون فيها يكون اجزاؤه حاصلة دفعة
بل يجب ان يكون لا يوجد منه جزءان دفعة ولو لم يكن الامتداد في الزمان
معقولا لما سمى العقلاء الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان ارسطاطاليس
قال الزمان مقدار الحركة وهذا المعترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل
هذا الكلام ولم يعلم ان الامتداد هو المقدار المتصل فيكون في هذا التقرير
تكرار غير محتاج اليه قال واما الكم المنفصل فليست امورا وجودية اذ
لا معنى للعدد الا مجموع الوحدات والوحدة لا يجوز ان تكون صفة ثبوتية لانها لو
[illegible] الذوات والالهان فكل واحد من اشخاص تلك الماهية بوحدة فيلزم التسلسل
ولان الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فاما ان تكون تمامها قائمة
بكل واحدة من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنين ويلزم ان تكون كل واحدة وحدة
اثنين وهو محال وان توزعت على الوحدتين كان القائم بكل واحدة من الوحدتين غير
القائم بالاخرى فلم تكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع الامرين فان جاز ذلك
فلنجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين واما الفلاسفة فقد احتجوا على كون
الوحدة صفة ثبوتية بان الانسان الواحد يخالف العشرة في معنى الواحد

الفارسي

المجموع ماهية الوحدة ... مشاركة لجميع الوحدات في الواحدية ومخالفة لها بخصوصية فيلزم افتقار كل وحدة الى وحدة اخرى

في معنى الانسانية فالواحدية زائدة على الماهية وليست امرا عدميا لانها
لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة
عدم العدم فيكون ثبوتية وان كانت وجودية فلا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات
فاذا كانت الوحدة عدمية يلزم ان يكون مجموع العدميات امرا وجوديا فثبت
بهذه الدلائل كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات اقول
الحق ان الوحدة معنى عقلي نعقله بحيث نعتبر عدم الانقسام واذا اعتبرت من
حيث كونها موضوعا لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى ويكون ح الوحدة واحدة
بذلك الاعتبار ولا يكون الوحدتان اثنين لانهما ليستا في مرتبة واحدة بل الاول
معقول من الموضوع والثاني معقول من المعقول من الموضوع والتسلسل
ينقطع عند عدم الاعتبار والاثنينية قائمة بمجموع الوحدتين من حيث اعتبار
الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع
واحد لوحدتين فيكون الاثنان واحدة من جميع آحاده ما يعرض اثنين ويقال عليها
اثنان واما قوله ان الفلاسفة قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة
عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات فحاصله انهم قالوا المجموع هو عدم
الجملة وهذا لا يقوله عاقل والمشهور من الفلاسفة انهم قالوا الوحدة امر عقلي
لا يقع على الموجودات كالوجود والشي ويعدونها في الامور العامة ويقولون
انها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم والوحدة

الكيفيات المختصة بالكميات غير موجودة

تفسير الصلابة واللين

الحيوان والكوجرة العسل واللشرة مولفة من الآحاد قال واما الكيفيات
فالمختصة منها بالكميات غير موجودة لان ما دل على بطلان وجود الكم دل
على بطلان ما يقوم به واما الصلابة فهي عبارة عن التاليف بناء على القول
بالجوهر الفرد واللين عبارة عن عدم الممانعة فيكون عدميا اقول
لا شك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة والزاوية
وامتياز بعضها من بعض وليس ذلك الا كيفيات مختصة بالكميات ولو
كانت الصلابة والتاليف واحدا على رأي القائلين بالجوهر الفرد لكان الماء
عندهم غير مولف من الجواهر الفردة اذ ليس فيه صلابة وكذلك لحوم الحيوانات
وجلودها وعدم الممانعة يوجد في مثل الغبار والدخان من غير لين قال
تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين المحدث اما ان يكون متحيزا او قائما
بالمتحيز او لا متحيزا ولا قائما به اما القسم الثالث فقد انكره الجمهور من المتكلمين
واقوى ما لهم فيه انا لو فرضنا موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساويا بالذات
للقديم فيه ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية وهذا ضعيف لان
الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل والا لزم تماثل المختلفات لان كل
مختلفين لا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما واما المتحيز فقد قال
المتكلمون انه اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون والاول هو الجسم والثاني
هو الجوهر الفرد وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع الا على الطويل العريض العميق

والمجاورة

تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين

٤١

تفسير الجسم عند المعتزلة والاشاعرة

وعلى التفسير الذي قلنا الجسم ما فيه التاليف واقله جوهران وهنا بحث
لغوي اقول الاقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال
فيه هو العرض والموجود الذي لا يكون جوهرا ولا عرضا هو الله تعالى وعلى
هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حال فيه لا كما قال
فان ذلك لا يقوله عاقل والقول بان كل مولف جسم مما تفرد به ابو الحسن الاشعري
والباقون اعتبروا فيه الابعاد الثلثة فقال الكعبي اقله يحصل من اربعة جواهر
ثلثة كالمثلث ورابعها فوقها ويصير بها كالمخروط ذي اربعة اضلاع مثلثات وقال
باقي المعتزلة اقله ثمانية جواهر تتالف كمكعب ذي ستة اضلاع مربعات والفلاسفة
ايضا اعتبروا قبول الابعاد الثلثة مع انكار كونه مولفا من جواهر افراد قال
اما الحال في المتحيز فهو العرض وهو اما ان يجوز اتصاف غير الحي به او لا يكون والا
الاول فهو المحسوس باحدى الحواس الخمس والاكوان اما المحسوسة فمنها المحسوسة
بالبصر اما اوليا وهي الالوان والاضواء اما الالوان فالقدماء قالوا الخالص
هو السواد اما البياض فهو ما يتخيل من اختلاط الهوا بالاجسام الصغار الشفافة
كما في الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف بالبياض كما في بياض البيض
المسلوق والمعتزلة قالوا الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة
والخضرة واما الضوء فقيل انه جسم وهو خطأ لان الاجسام متساوية في الجسمية
ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة وعند اي على الضوء شرط وجود اللون

الالوان

الضوء شرط وجود اللون

الظلمة

وعندنا هو شرط لصحة كونه مرئيا اما الظلمة فمنا من قطع بكونها ثبوتية والاقرب انها عدم الضوء عما من شانه ان يصير مضيئا لانه في الليل اذا جلس انسان عند النار وآخر بعيدا عنها فالبعيد يرى من كان قريبا من النار ويرى الهوا المتوسط بينهما مضيئا والقريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهوا مظلما ولو كانت الظلمة صفة موجودة قائمة بالهوا لما اختلف الحال ومنها المحسوسة بالسمع وهي الاصوات والحروف وهي كيفيات عارضة اما للاصوات كالسين والشين او حادثة في آخر زمان حبس النفس او اول زمان اطلاقه كالتاء والطاء ومنه يظهر ان الحروف غير الصوت ومنها المحسوسة بالذوق وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة تفسير لاشك ان الحرافة تفعل تفريقا والعفوصة قبضا فالمدرك بحس الذوق كل طعم او امر مركب من الطعم ومن تفريق او جمع وهذا متوقف فيه ومنها المحسوسة باللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين اقول قد مران البياض يحصل من اختلاط الهوا بالاجسام الشفافة وكذلك السواد ايضا يحصل من اندماج اجزاء الاجسام الكثيفة بعضها في بعض والدليل عليه ان الزاج في غاية الصفرة لحدته والعفص في غاية القبض وليس لاحدهما سواد فاذا امتزجا نفذ الزاج في المسام الصغيرة من العفص وقبضه العفص بقوة فاندمج بعضها في بعض

المحسوسة بالسمع

المحسوسة بالذوق

المحسوسة باللمس

في بعض وحدث السواد ومن تركيبات الالوان يحصل الوان اخرى كالصفرة والزرقة والخضرة وقال الحكماء الضدان هما الساخن والسواد والانتقال من احدهما الى الاخرى يكون بطرق كالغبرة والزرقة والصفرة والحمرة وامثالها وكيفيات الاصوات ليست هي الحروف وحدها بل الثقل والحدة والجهارة والخفاء من كيفياتها ولذلك كيفيات اخر بها يميز الانسان صوت شخص من آخر واما الطعوم التسعة قالوا تتولد من تاثير ثلثة اشياء الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما في ثلثة اشياء الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما والثلثة في الثلثة تسعة ويرد عليه ان العفوصة والقبض مختلفان بالشدة والضعف ولو صيّر الشدة والضعف موضوعيهما لوجب كان كل واحد من هذه الانواع نوعين والحق ان الطعوم فيها اختلافات شتى كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات منها ايضا كثيرة لا حد لها وما لم يكن المحسوسة بالشم والذوق لا يدعها فتميزها الى الملائم وغير الملائم وفيها اختلاف لا حد له كما في سائر المحسوسات وعدوا الخشونة والملاسة في الملموسات بدل الصلابة واللين وبالجملة الكلام في هذا الموضع كثير لا يحتمله الكتاب قال مسئلة منهم من جعل البرودة عدم الحرارة وهو خطاء لانا نحس من البارد كيفية محسوسة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لان العدم لا يحس به ولا الجسم والا لكان الاحساس

صوت شجر

هذا به

البرودة عدم الحرارة

بالجسم حال حرارة احساسا بالبرودة بحث الرطوبة ان كانت عبارة عن الاجزاء
على ما تقوله على ما عند الفلاسفة كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهولة
الانفصال كانت وجودية واليبوسة في مقابلتها مسئلة الثقل امر زائد على
الجسم لان العنبر المسلق في الجو قسرا الحس بثقله والزق المنفوخ المسكن
تحت الماء قسرا الحس بخفته مع عدم حركتها مسئلة اللين معناه عدم ممانعة الغامز
فلا يكون وجوديا مسئلة الملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة
عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض **اقول** في قوله العدم لا يحس به
نظر لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر غير ملائم يحس به من حيث
كتفرق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكان البدن
محتاجا الى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك الحرارة تقتضي امرا غير ملائم فيحس
ولم يقل احد ان عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون احساسا بالبرودة والحق ان
البرودة كيفية ضد الحرارة فان مقتضياتها كالتكاثف والثقل واشباههما ضد
مقتضيات الحرارة كالتخلخل والخفة واشباههما والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة
لا ممانعة بل قالوا انها كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال لموضوعها والثقل والخفة
لم يذهب احد الى انهما ليسا زائدين على الجسم بل هما عرضان بهما المثقول
اعتمادا والخفيف ميلا وقوله اللين عدم ممانعة الغامز والرطوبة عند الفلاسفة
عبارة عن اللاممانعة يقتضي ان يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا

ليس كذلك بل اللين كيفية تقتضي عدم ممانعة مع تفرق اجزائه والملاسة والخشونة
ليستا من باب الوضع لما عدا في الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع سببا لهما
قال مسئلة من الفقهاء من زعم ان هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة
محالها قائمة بانفسها وابطالها بابطال انتقال الاعراض **اقول** ان هذا
الشك انما حصل لهم من الضوء والرائحة واشباههما فانهم لما راوا الضوء كانه
ينتقل من ذي الضوء الى قابله والرائحة تنتقل من ذي الرائحة الى الحاسة
حسبوا انها تبقى بعد مفارقة محالها **قال** اما الالوان فقد اتفقوا على ان حصول
الجوهر في الحيز امر ثبوتي فقيل هذا الحيز ان كان معدوما فكيف يعقل حصول
الجوهر في المعدوم وان كان موجودا فلا شك انه مشار اليه فهو اما جوهر واما
عرض فان كان جوهرا كان الجوهر حاصلا في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو
محال الا ان نفسر ذلك بالمماسة والانتقال فيها وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر
فكيف يعقل حصول الجوهر فيه **اقول** هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان
الظرف يدل في قولنا الجسم في الجسم بمعنى التداخل والجسم في المكان والثالث يدل
على كون العرض حالا في الجسم والمكان هو الذي يلزم الابعاد القائم بذاته الذي
الى امكان الاجسام عند قوم وعرض هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان
عند قوم وهو الذي اختاره الحكماء والمكان ان كان عدميا لم يكن حصول الجوهر
في الامر العدمي حصولا في المعدوم بمعنى انه في العدم وان جوهرا فالجوهر
كان

انقسام الجوهر الى متقادم الداخل وغير المتقادم

عند القوم الاول منقسم الى متقادم للداخل عليه مانع اياه وهو الذي لا يجوز عليه التداخل والى غير متقادم يمتنع عليه الاستقلال وهو المكان والجوهر المانع يلزم ان يداخل غير المانع وذلك هو كون الجوهر في المكان واما عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو عرض معنى غير المعنى الذي يراد به في قولهم حصول العرض في الجوهر بمعنى الحلول فيه قال مسئلة اختلفوا في ذلك الحصول هل يتعلل بمعنى آخر والحق عدمه لان المعنى الذي يوجب حصوله

الحصول هل معلل بمعنى ام لا

في ذلك الحيز اما ان يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز او لا يصح فان صح فاما ان يقتضي اختصاص ذلك الجوهر الى ذلك الحيز او لا يقتضي فان كان الاول كان هو الاعتماد والانزاع فيه وان كان الثاني لم يمكن ان يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز اولى من حصوله في غيره اللهم الا بسبب منفصل ثم يعود الكلام الاول فيه واما ان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه ولو كان حصول الجوهر فيه محتاجا الى ذلك المعنى لزم الدور اقول قد مر ان جماعة من المتكلمين قالوا بان الكون وهو عرض فلا يجب وهي صفة وقد قال المصنف في التفريع على القول بالحال ان شرط الحال التي لها ان يكون معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كالحجمية السواد وههنا اراد ان بين الاختلاف الواقع بين المتكلمين وهو ان الحصول في الحيز هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض ام لا فان ابا هاشم واصحابه اثبتوا معنى هو علة للحركة والسكون وابو الحسين وباقي المتكلمين نفوا ذلك المعنى وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الفن الى ان المعنى المذكور هو الكائنية وعللوا من كونها معللا بالحصول وههنا الكلام في معنى يقتضي الحصول بعكس ذلك على ما

الحصول في الحيز ليس مثبتا سببا

احتج مثبتو هذا المعنى انا لو قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم كما اذا قدرنا على صفات الكلام لكونه امرا ونهيا وخبرا قدرنا على نفس الكلام وايضا الخفيف والثقيل استويا في جواز التحريك حال القدرة عليها على السوا فلا بد من معنى بسببه نقدر على بعض التحريكات دون بعض فهيهنا معاني تقل وتكثر وهي مقدورة للقادر حتى يتوسطها يحرك ما يحرك وضعف هذه الحجج غني عن الشرح قال مسئلة الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد فعلى هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا وقيل هو السكون وهو انما يصح اذا قيل بتركب السكونات والبحث لفظي والاجتماع هو حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث والافتراق كونهما بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث و

الحركة والسكون

الدليل على وجود هذه المعاني ان الجوهر تحرك بعد ان لم يكن متحركا والتغير في الحال امر يستدعي وجود الصفة لا نقال هذا منقوض بان الباري تعالى كان عالما بان العالم سيوجد ثم صار عالما بانه موجود وكذا لم يكن رائيا للعالم ثم صار

استحالة وجود المعدوم ثم صار راسا والاقوى انه لم يكن فاعلا للعالم والفاعل
يمتنع ان يكون صفة حادثة والا افتقرت الى احداث اخر ولزم التسلسل وايضا
فالتغير يكفي في تحققه كون احدى الحالتين ثبوتية وانتم ادعيتم ان الحركة والسكون
كلاهما ثبوتيان لانا نجيب عن الاول بان التغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات
والصفات وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد لان المرجع بهما الى الحصول
في الحيز الا ان الحصول ان كان مسبوقا بحصول في حيز آخر كان حركة وان
كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز سكونا واذا كان كل واحد منهما من نوع واحد
وثبت كون احدهما ثبوتيا لزم ان يكون الآخر كذلك وبهذا اجبنا الطريق حيث
ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه امر ثبوتي اقول هذا الحد للحركة هو المشهور
عند المتكلمين وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي الحركات
الافراد غير المنقسمة وقوله السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد اكثر من
زمان واحد يقتضي ان يكون الحركة التي يكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب
ان يقال هو الحصول في حيز بعد حصول في ذلك الحيز بعينه حتى يخرج منه الحركة
وقد قال هو وذكر بعينه في آخر هذا الفصل والقول بان الحصول في الحيز حالة
الحدوث وجوديا يكون متفرعا على وجود الحصول في الحيز مطلقا وقد مر الكلام
فيه والصواب ان يقال هو الكون الاول او الحصول الاول للجسم الحادث
وهو لا كون حركة ولا سكونا لخروجه عن حديهما وانما من قال هو السكون فانه

لانه يقول الاكوان في الاحياز كلها سكونات ويكون بعضها حركات باعتبارات
اخر وذلك لانه قد روي عن ابي الحسن الاشعري انه قال الجوهر اذا كان
في مكان فالكون الذي فيه سكون واذا تحرك الى مكان آخر فاول كونه في
المكان الثاني سكونه فيه وحركته اليه وذهب القلانسي الى ان السكون كونان
متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين فاذن الكون
الاول سكون وعلى هذا القول لزم ان يكون الحركة عنده سكونات والاجتماع
معنى ان يحدث بحيث يختص بجوهر واحد والذي قاله منهم انه يكون بجوهرين
اجتماع واحد والصواب ان يقال هو حصول الجوهر في الحيز بحيث امكن
ان يتخلل بينه وبين جوهر اخر ثالث واللون او الحصول في الحيز عند المتكلمين
هو نوع وهذه الاجناس تحته وقد مر انهم يقولون للاعم نوعا وللاخص تحته
جنسا والجواب عن تغير العلم بان التغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات
مبني على كون العلم اضافة وسيجيء القول فيه قال مسألة زعم قدماء الاصحاب
ان الاجتماع والافتراق امران مغايران للكون المخصص للجوهر بالحيز وهو
ضعيف لانا متى عقلنا الجوهرين الحاصلين في الحيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما
ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة الى الزائد اقول يعقل الجوهرين في حيزيهما
لا يفترقان بعقد الحال يتخللهما ثالث لم يمكن اجتماعهما والمعنى المطلق مغاير للمقيد
ثم المقيد يكون بالزايد غير ذلك قال مسألة ذهبوا الى ان الهوى حال الاستقرار

في الحاوي المتحول هل يكون متحركا و الاقرب انه متحرك بالعرض لا بالذات أقول
اذ ليس بمتحرك عند من جعل المكان السطح الباطن من الحاوي لانه لم يفارق مكانه
ومتحرك باعتبار تغير الاشارة اليه من حيز واحد فلذلك قيل انه متحرك بالعرض اي
بتبعية الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه قال مسئلة الالوان باسرها
متضادة لانها ان اقتضت الحصول لا في حيز واحد فلا شك في تضادها لكنها قد
تكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون الذي يقتضي الحصول في الحيز الاول مع
ما يقتضي الحصول في الحيز الثالث فما فوقه أقول حكم على ان الالوان التي
تقتضي الحصول في حيز واحد متماثلة لامتناع تعليل الامر المشترك بالعلل
المختلفة وفيه نظر وحد الضدين ان كان بالذين لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثلان
لانهما ممتنعا الاجتماع وان قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل
المثلان في الحد وان زيد فيه ويصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الالوان
كذلك لان الكون في حيز لا يمكن ان يعاقبه كون في حيز يحصل بينهما حيز او احياز
والمشهور عند المتكلمين الاخير من هذه الحدود وعلى هذا لا يكون لضد الا ضد
واحد فقط قال اما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي فاجناس منها الحيوة
واعلم ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول
وان كان شيئا ثالثا فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الدليل على ثبوته والمتكلمون
زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان تعلم وتقدر واحتجوا بانه لولا

اختصاص الحي من الجماد بصفة والا لم يكن اتصاف الحي بهذه الصفة اولى
من الجماد واحتج ابن سينا في القانون بان العضو المفلوج حي فالحيوة
اما ان تكون قوة الحس والحركة او قوة التغذية او نوعا ثالثا والاول
باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة الحس والحركة والثاني باطل لان
قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا ولان القوة الغاذية
حاصلة للنبات والحيوة منتفية فثبت ان الحيوة امر ثالث والجواب عن الاول
معارض بانه لولا اختصاص الذات الحية بالجمادية لم يكن بان يصير حيا اولى
من بان يصير جمادا اولى من عكسه وهذا يقتضي اشتراط الحيوة بحيوة
اخرى فكل ما هو جوابكم فهو جوابنا ههنا وعن الثاني ان معنى كون
العضو المفلوج حيا بقاء قوة التغذية قوله قد تبطل هذه القوة مع بقاء الحيوة
قلنا لا نسلم لا يجوز ان يقال القوة باقية ولكنها عاجزة عن الفعل وقوة الغاذية
الاصل في النبات قلنا انت تساعدنا على ان غاذية النبات والحيوان
مختلفان بالنوعية والماهية والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام أقول
الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي عشرة الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن
والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولم يقل احد ان اعتدال
المزاج او قوة الحس والحركة هو الحيوة بل قالوا ان الاول شرط حصول الحيوة
للحيوان المركب من الاخلاط او من الاركان والثاني معلول الحيوة وقوله

قوله

في المعارضة وبهذا القتضي اشتراط الحيوة بحيوة اخرى ليس بشيء اذ مقتضى
اشتراط الحيوة بمخصص هو الاعتدال في الحيوانات ومن اين لزم ان
يكون ذلك المخصص حيوة اخرى وقوله في النقل عن ابن سينا ان قوة اللمس
قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا لان مادة المفلوج غير محتاج اليها لان قوة الغذاء
قد تبطل مع بقاء العضو حيا كالعضو الذابل وقوله لم لا يجوز ان تكون القوة
باقية لكنها عاجزة عن الفعل غير وارد لانه يريد بالقوة الباقية التي يوجد
عندها الاثر بالفعل والا ففي العضو المفلوج ايضا قوة الحس والحركة باقية
لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة واختلاف عادتي النبات والحيوان في الحس
بحسب المفهوم منهما انما هو بحسب مبدأيهما فان مبدأ احديهما النفس النباتية
ومبدأ الاخرى النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما فيهما بحسب الاعتدال فان الاول
منصرف في البسائط والثانية في المركبات واختلاف العلل والافعال يوجب
اختلاف ماهيات الفاعل والمفعول وقد علم ان ذلك المفهوم ليس هو الذي يحس بهما
وهو المطلوب قال مسئلة الكلام ان هذه الصفة منهم من اثبت الموت صفة وجودية
محتجا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة ومنهم من لم يقل به لان الخلق هو التقدير والعدم
يصح ان يكون مقدورا وجوديا أقول القائل بكون الموت نحو ما هو ابو علي الجبائي وابنه
والعبارة عن الموت بعدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا ليس بصحيح فان الموت
يدخل في مفهومه سبق الحيوة على ذلك العدم والا لكان الجنين عند فقد حياته

الموت صفة وجودية ام لا

وقوله انه عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا واجاب عن التمسك بالآية

البنية ليست شرطا لوجود الحيوة

الحيوة فيه مينا قال مسئلة البنية ليست شرطا لوجود الحيوة خلافا للمعتزلة
والفلاسفة لنا ان القائم بمجموع الاجزاء اما ان يكون حيوة واحدة او قائما
بكل جزء حيوة على حدة والاول يقتضي حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو محال
واما الثاني فهو ايضا لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء
واحد على قيام الحيوة بجزء اخر لكان الامر من الجانب الاخر كذلك فيلزم منه
الدور وهو محال أقول الاولى ان نقول حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة
باطل عند اكثر المتكلمين وليس بمحال في بديهة العقل الا بالنظر الدقيق كما مر
قوله واما الثاني فهو فان له الذي ذكره يقتضي احالة وجود الاجتماع والافتراق
وغيرهما لانه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الاخر به
لزم الدور ولكن ان قيل ههنا قيام الحيوة بكل جزء موقوف على كون ذلك
الجزء مع الغير من الاجزاء لا يلزم منه الدور قال ومنها الاعتقادات
وهي امور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهي
اما ان تكون جازمة او مترددة اما الجازمة فان لم تكن مطابقة فهي الجهل وان كانت
مطابقة فاما ان تكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد او عن سبب وهو اما نفس
تصور طرفي الموضوع والمحمول وهو البديهيات او الاحساس وهو الضروريات
او الاستدلال وهو النظريات واما الذي لا يكون جازما فان كان التردد على
السوية فهو الشك وان كان احدهما راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم

من الاعراض المختصة بالحيوة الاعتقادات

تنبيه لما كانت مراتب القوة والضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك اقول تعريف الاعتقاد بامور نجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة منها وبين غيرها تعريف لا يعم جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والالم واللذة وغيرها والصواب ان يقال هي امور يعلق ان يحكم فيهما بنفي او اثبات حتى يختص بها وجعل الظنون والاوهام من قبيل الاعتقادات ليس مما ذهب اليه المتكلمون لانهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا وفي قوله او الاحساس وهو الضروريات نظر فان الاصطلاح ليس على ان الضروري هو المحسوسات لا غير قال مسئلة اختلفوا في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي لان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له ولاني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي فتصور العلم بديهي اقول المطلوب من حد العلم حقيقة العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به قال مسئلة قيل العلم سلبي وهو باطل لانه لو كان كذلك لكان سلبا لما ينافيه والمنافي ان كان عدميا كان هو عدم العدم فيكون ثبوتيا وان كان وجوديا فعدمه يصدق على المعدوم فيكون العدم موصوفا بالعالمية هف وقيل انه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل والا لزم ان يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا باردا الانفعال المنطبع صورته وفيه ادلة انا نقول الصورة والمثال ان كان

قيد العلم

قبيل العلم سلبي

عدميا

مساويا

مساويا في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور والابطال قوله لم تكن اخرى يلزم ان يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالما بهما لانتقال حصول الماهية للشيء انما يكون ادراكا اذا كان ذلك الشيء مما من شأنه ان يدرك لانا نقول ان كان الادراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذي له الحصول احتجوا بان تميز بعض المعلومات عن بعض والتمييز في النفي الصرف محال ولان ما لا يكون المعلوم ثابتا في الخارج فهو في الذهن جوابه هذا يقتضي ان يكون المعلوم تمام ماهيته حاضرا في الذهن فمن تخيل الجبل فقد حصل في ذهنه تمام ماهية الجبل وذلك باطل بالبديهة اقول الحكم بان القول بكون العلم سلبيا باطل صحيح ولكن في دليله نظر لان المنافي ان كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود وان كان عدميا لا يكون العلم عدم العدم حتى يكون ثبوتيا انما هو عدم العدمي ولا يجب ان يكون عدم العدمي ثبوتيا فان عدم العمى كما في الحجر بل في ضمن نزل في عينه مثلا بل في الجدار لا يكون ابصارا وايضا يلزم من قوله ولو كان وجوديا فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا بالعلم ثبوت ما ادعى ابطاله لان وصف العدم لا يكون وجوديا فاذن العلم سلبي واما ابطال القول بالانطباع بوجوب ان يكون العالم بالحرارة حارا فليس بصحيح لانهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة وفرق من صورة الشيء وعينه فان الانسان ناطق وصورته ليست ناطقة وقوله ان كان مساويا في تمام الماهية لزم المحذور فالصحيح

[illegible]

انما ليست مساوية في تمام الماهية لان المساوي في تمام الماهية هو نفس الماهية
او تخص من الشيء صيا الصورتها واذا كان بين الماهية وصورتها الشبيهة في
النوع لكانت الصورة غير الماهية وجاز ان يكون المقتضي لكون الحالة
حارا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز وايضا في الكتب جعل العلم هو
حصول الماهية في الذي قاله ههنا ليس مما ذهبوا اليه وقوله في الجواب ان كان
الادراك هو نفس الحصول فالجدار من شانه ان يدرك اذ الحصول ليس بصحيح
لانهم قالوا الادراك نفس الحصول لقابل مشروط بشرط مخصوص فانا لو فرضنا
الغنى حصول مال عند من شانه ان يحصل له مال لم يلزم منه ان يكون الجدار الذي
يحصل عنده مال غنيا قوله في الجواب الاخير هذا يقتضي ان يكون المعلوم بتمام
ماهيته حاضرا في الذهن مبني ايضا على عدم الامتياز والاشتباه من الشيء وصورته
لان الحاضر في الذهن ههنا صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجودا لكانت
هذه الصورة مطابقة له قال وقيل انه امر اضافي وهو حق لما انه لا يمكننا
ان نعقل كون الشيء عالما الا اذا وضعنا في مقابلته معلوما ثم القائلون به منهم
من سمى هذه الاضافة بالتعلق واثبت امرا آخر يقتضي هذا التعلق ومنهم من
قال العلم عرض يوجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم فهذه
امور ثلثة واما نحن فلا نقول الا بهذا التعلق واما العالمية والعلم فما
لم يثبت بالدليل اقول المعلوم الذي وضعه بازاء العلم ان كان معدوما فليت

وقبل ذلك ذكر انهم قالوا هو حصول صورة الماهية صح

شعري اين يكون ان لم يكن في الذهن والذي سمى هذه الاضافة بالتعلق ابو الحسين
البصري ومن تبعه والقول بان العلم عرض يوجب العالمية هو قول القائلين
بالاحوال وبالجملة التعلق من غير متعلق ومتعلق غير معقول قال مسئلة
اختلفوا في ان العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين وعندي انا ان فسرنا العلم
بنفس التعلق لم يصح وذلك لانه يصح ان نعقل كون الشيء عالما باحد المعلومين
مع الذهول عن كونه عالما بالآخر ولولا التغاير لما صح ذلك وان فسرناه بما
يوجب التعلق لم يمتنع لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم
يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة
وليس كلامنا في ذلك العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما
فهو المطلوب ثم المجوزون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح ان يعلم احدهما
مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل معلومين لا يصح العلم
باحدهما مع الذهول عن الآخر لم يمتنع ان يعلما بعلم واحد وهذا التفصيل عندك
باطل لان العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض
مع انه يصح ان يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فهذا تعلق ذلك العلم بامرين
يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر اقول العلم القديم عند اهل السنة يتعلق
بمعلومات الغير متناهية لانها مع انه واحد وهذا البحث يتعلق بالعلم المحدث فقال
ابو الحسن الباهلي ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحكي عن ابي

العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين

هل في العلم

الحسن الاشعري فذكروا كلامه الاستاذ ابو اسحق وقال انه ذكره في الالزام على
من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم
الواحد بمعلومين واوجب ذلك من اهل السنة ابو منصور البغدادي وقال
القاضي ابو بكر كل معلومين لا ينفك احدهما عن الآخر في العقل يجوز ان يعلم بهما
علم واحد وكل ما يصح ان يعلم مع الذهول عن شيء آخر فلا يمكن ان يتعلق بهما علم
واحد وقال المصنف اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ويكون
الاشياء داخلا فيه وقد تعلق بامرين وانت حكمت بامتناع ذلك وانما استدللت
على الامتناع بعدم تعلق بهذا المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر
وهذا لا يصح هذا الاستدلال وايضا كان يجب ان يقول مع الذهول عن الآخر
وانت قلت مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وذلك لان المطلوب ههنا التعلق
بمعلومين لا بمعلوم وبالعلم بمعلوم آخر وايضا على تقدير تفسير العلم بالتوسط
التعلق جعل العلم مطلق المضادة غير متعلق بشيء وذلك غير معقول فان
المضادة لا تعقل الا بين شيئين على ان يكون الشيئان شاملين لكل ما يقع عليه الشيء
ولا فرق بين المضادة المطلقة والمضادة المخصوصة الا بعدم التعيين ووجود التعيين
فيما يتعلق المضادة بهما ولا يختلفان من حيث تعلقها بمعلومين وابطال قول المجوز
بقوله العلم بالسواد والبياض يتعلق بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر
غير صحيح لان كلامهم في المضادة المتعلقة بهما اتصوا انسواد المضاد والبياض

فليس يصح العلم مع الجهل بالآخر هو احد الشيئين اللذين يتعلق بهما معا
قال مسألة المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه مجهول من وجه
والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة
لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الاجمالي نوع يغاير العلم التفصيلي
اقول اعترف ههنا بان المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين
وهذا ما ذكرته في صدر الكتاب عند ابطال قوله التصور ليس بمكتسب ومطلوب هنا
بيان تغاير الوجهين لكن حصل منه وجوب تغايرهما اجتمع فيه الوجهان والوجهين
مسألة العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة متغايرة خلافا للشيخ والاول
رحمه الله لنا ان النظر في العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل وان اعتقاد
قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية القدم
والحدوث اقول والامام ذهب الى القول بتماثل العلوم وانها اختلفت باختلاف
متعلقاتها والمصنف يقول الشرط يخالف المشروط وايضا يقول الاعتقادات
متضادة ومشروطة مشروط يخالفه فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم
بالقدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وحدوثه والاولى ان يقول العلم
من حيث هو علم ليس بمختلف وانما يختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل
العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها قال مسألة العلوم كلها
ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان حصل

المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه مجهول من وجه

العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة متغايرة

العلوم كلها ضرورية

احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت [illegible]
ضرورية اقول يريد بالضرورى ههنا اليقينى لا البديهى ولا المحسوس ومن قال
قال من قبيل المحسوسات هى الضروريات وقد سمى كل اليقينيات ضروريات [illegible]
ابو الحسن الاشعرى قال حجة اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبيا
وبالفرع ضروريا والا فعند وقوع الشك فى الاصل يحصل الشك فى الفرع فيصير الضرورى
غير ضرورى هذا خلف اقول ان كان المراد من الاصل التصديقات التى توقف
عليها تصديقات فهو حق وان كان المراد اعم من ذلك ففيه نظر لان الضروريات
يمكن ان يكون كسبية والتصديقات الموقوف عليها ضرورية قال مسئلة اختلفوا
فى ان اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسهما او لامر يرجع الى الصارف والاكثرون
ان المنافاة ذاتية لان الجزم بالثبوت مشروط بان لا يكون لنقيضه احتمال
وحقيقته دون هذا الشرط اقول الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون لنقيضه
احتمال هو الجزم اليقينى والاعتقاد اعم منه والاصح ان الاعتقاد الذى لا يكون
يقينيا كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع اعتقاد المضاد له لوجود الصارف
واما فى اليقينى فالمنافاة ذاتية كما ذكره قال مسئلة منهم من قال المعدوم غير معلوم
لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فما ليس بثابت لا يكون معلوما فعورضوا بانه يجب
باللامعلوم حيث يستدعى تصوره لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم اجابوا عن
كلام الاولين بان المعدوم فى الخارج ثابت فى الذهن فقيل عليه الثابت فى الذهن
اخص من الثابت فيكون المعلوم [illegible] ثابتا والحق كلامنا فيه انما الكلام فى العلم

اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسهما او لامر يرجع الى الصارف

المعدوم غير معلوم

فكل معلوم ثابت

صح

بغير الثابت ولان الثبوت الذهنى مشكل لانا اذا علمنا ان شريك القديم معدوم
فتصور الشريك فى الذهن ثم لان الشريك هو الذى يمتنع وجوده لذاته والحاضر
فى الذهن ليس كذلك فان قلت الحاضر فى الذهن تصور الشريك لا نفس
الشريك قلت فقد عاد الاشكال لان البحث انما وقع عن متعلق هذا التصور
فانه ان كان نفيا محضا فكيف حصل التميز وان كان ذاتا ثبوتية اما فى الذهن
او فى الخارج وفيه ما مر اقول المعدوم فى الخارج ثابت فى الذهن من
حيث هو موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه من الحيثية المعلومية بالثبوت
الذهنى ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت بل ربما يسلب
عنه الثبوت وليس بين الحكمين تناقض لان موضوعهما ليس شيئا واحدا وهكذا نقول
الثابت المطلق الشامل للخارجى والذهنى محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية
ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية واما قوله شريك القديم هو الذى
يمتنع وجوده لذاته والحاضر فى الذهن ليس كذلك فالجواب ان مفهوم الشريك
ههنا مشتمل على معنيين متغايرين وذلك موصوف بالاشتراك من حيث المماثلة وامتناع
الوجود من حيث المغايرة لذات القديم والموصوف بالامتناع محكوم عليه بسلب
الوجود الخارجى من حيث ثبوت هذا الوصف العنوانى له فى الذهن وغير
محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجود من حيث
انه متعلق كل وصف منهما معلوم من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة

يمتنع مع

فينبغى ان نتكلم فى اثبات هذا الفرق حتى تنحل الاشكالات التى يورد عليها **اقول**
المشهور ان العقل الذى هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات لان العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح انفكاك
احدهما عن الآخر لكنه مح لاستحالة ان يوجد عاقل لا يعلم شيأ البتة او
عالم بجميع الاشياء وليس عاقلا ثم ليس هو علما بالمحسوسات لحصوله فى
البهائم والمجانين فهو اذن علم بالامور الكلية وليس ذلك من العلوم النظرية
لانها مشروطة بالعقل ولو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشئ بنفسه
وهو مح فهو اذن عبارة عن علوم كلية بديهية وهو المطلوب فيقال عليه فلعله
ان التغاير يقتضى جواز الانفكاك كالجوهر والعرض مثلا فان ولذا العلة والمعلول
سلمنا لكن العقل قد ينفك عن العلم كما فى حق النائم او اليقظان الذى لا يستحضر
شيأ من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وعند هذا ظهر ان العقل
غريزة تلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الآلات **اقول** قال ابو
الحسن الاشعرى العقل علوم خاصة وزادت المعتزلة فى العلوم التى يشتمل عليها
العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه فى البديهيات وقال ابو بكر
ابو بكر هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات
وقال المحاسبى من اهل السنة هو غريزة يتوصل بها الى المعرفة وما ذهب اليه
المصنف هو الصواب **قال** ومنها القدرة والمرجع بها فى حقنا ان كان الى

سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر وراءه هذا فعند النزاع احتج
اصحابنا بان حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش وليس الامتياز الا بهذه
الصفة فيقال لهم متى ثبت هذا الامتياز اقبل الاتصاف بالفعل او حال
الاتصاف والاول باطل على قولكم لان القدرة لا تثبت قبل الفعل عندكم والثانى
باطل لان المرتعش كما لا يمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يمكن
ايضا من تركها حال وجودها لاستحالة ان يكون الشئ معدوما موجودا
فى زمان واحد ويقال ايضا متى ثبت هذا الامتياز احال ما خلق الله سبحانه
الحركة او قبلها والاول باطل لان حصول الفعل حال ما خلق الله تع ضرورى
والثانى باطل لان حصولها قبل ان خلقها الله تع مح وعلى التقديرين لا يثبت
الامتياز **اقول** قول المختار لا يمكن من ترك الحركة حال وجود الحركة فيه نظر لان المختار
يمكن من الحركة مع فرض وجود الحركة الا مع قطع النظر منه فلا يكون وهكذا
نقول فى الاعتراض الثانى فان الامتياز حال ما خلق الله الحركة مع فرض
الوجود للحركة الا مع قطع النظر عن ذلك ممكن لوجود القدرة المقتضية له
قال ويقال للمعتزلة متى ثبت هذا الامتياز عند استواء الداعى ام عند
رجحان احدهما على الآخر والاول مح لان عند الاستواء يمتنع الفعل وعند
الرجحان يمتنع الترك فلا يثبت المكنة والثانى مح لان مع حصول الترجيح يجب الراجح و
يمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة **اقول** الامتياز عند المعتزلة هو صحة صدور

الفعل او تركه من القادر تبعا لداعيه او عدم داعيه وهو مبنی علی الشبه الی الاولی
عند عدم اعتبار الداعي وغير مبنی وبها عند اعتبار احدهما ومتقدموهم جوزوا احدهما
صدور احد الطرفين عن المختار من غير مرجح على الآخر واوردوا امثلة الجايع
والعطشان والهارب اذا حضرهم رغيفان متساويان وقدحان متساويان
او طريقان متساويان فانهم يختارون احدهما من غير مرجح والآن لا يجوزون
ذلك يقولون الرجحان شي والعلم بالرجحان شي والعاقل يختار احدهما لوجود
الرجحان وان لم يتفطن للرجحان ومتاخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال
بعضهم ان الطرف الراجح يكون اولى ولا ينتهي الى حد الوجوب وهو اختيار
محمود الملاحمي وانكر بعضهم كون الاولوية كافية كما هو في خواص الملك وابو
الحسين واصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه يمتنع وذلك لا ينافي الاختيار
فان تفسير الاختيار هو ان يكون الفعل والترك بالقياس الى القدرة متساويين
وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجبا او ممتنعا ومن علم التفسير بين الامرين
في هذه المسألة يحدس الاختلاف الجاري بين القائلين بالايجاب والاختيار
قال مسألة القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة لنا ان القدرة عرض فلا تكون القدرة مع الفعل ام قبله
باقية فلو تقدمت على الفعل لاستحال ان يكون قادرا على الفعل لان حال وجود
القدرة ليس الا عدم الفعل والعدم المستمر يستحيل ان يكون مقدورا وحال
حصول الفعل لا قدرة اقول المسألة مبنية على كون القدرة عرضا واشار

[illegible]
بقاء الاعراض والذي استدل به من فرض القادر مع عدم الفعل او
وجوده ليس بدليل على ذلك لان ذلك الامتناع انما لزم من فرض اجتماع
القدرة والفعل والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها قال
احتجوا بان الكافر حال كفره مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا على الايمان حال
كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق ولان الحاجة الى القدرة لاجل ان يدخل
الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة
الى القدرة ولانه لو وجب ان تكون القدرة مع المقدور لزم اما قدم العالم او
حدوث قدرة الله تعالى والجواب عن الاول انه وارد عليهم ايضا لانه حال حصول
القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه فان قلت انه في الحال
بالفعل مأمور بان يأتي بالفعل في الحال بل بان يأتي به في ثاني الحال قلت هذا
محال لان كونه فاعلا للفعل اما ان يكون نفس صدور الفعل واما ان
ان يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود وان كان كذلك استحال ان يجب يكون امرا زائدا عليه فان كان الاول استحال ان يكون انه مامور بان يفعل في
الحال فعلا لا يوجد الا في ثاني الحال وان كان الثاني كانت الفاعلية امرا
حادثا فيفتقر الى الفاعل والكلام في كيفية فعلها كالكلام في الاول فيلزم
التسلسل وعن الثاني انه منقوض بالعلة والمعلول والمشروط والشرط
وعن الثالث ان المؤثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها زمان حدوثها
والتعلقات السابقة فلا اثر لها البتة وهذا الاشكال يختص في قدرة العبد لانها

غير بالقدرة اقول السؤال الاول غير متوجه لان الكافر مكلف بالايمان من
حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق وفرض
وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان لو كان مكلف بالايمان كان تكليفا
بما لا يطاق وهكذا في السؤال الثاني الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان
يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا انها ماخوذة مع حدوث او عدمه
السؤال الثالث لا نسبة لقدرة الله تعالى وقدرة العبد مع ان قدرته تعالى اذا اخذت
مع وجود الارادة او عدمها لا يبقى الاختيار كما في حق العبد وقوله في الجواب هذا
وارد عليكم لان حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل ايضا فيه نظر لانه اذا اخذ حال
حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه لا من حيث القدرة بل من حيث
فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع ح دايرا دائر العلة والمعلول
والشرط والمشروط ليس بنافع لان العلة ان قبل وقوع المعلول حين العلة
وكذلك حال وقوعه وذلك لانتفاء القبلية والحال ايضا والقول بان تعلق قدرة
القديم زمان حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل ايضا ليس بشيء لان العلة يجب
ان يكون ... وان لم يكن قدرة ومنشأ جميع هذه الاغلاط شيء واحد وهو ما
ذكره قال مسئلة القدرة لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة لنا ان القدرة عبارة عن
التمكن ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن منه اي وان نسبة القدرة الى
الطرفين ان كانت على السوية استحال ان يصير مصدرا للاثر الا بمرجح فالمجموع

القدرة لا تصلح للضدين

مصدر الاثر الا المجموع فقبل هذه الضميمة لم تكن ذلك قدرة على الفعل وان
لم تكن على السوية لم تكن للقدرة الا على الراجح اقول المعنى المختلف مقابل
لفظ القدرة بلفظ التمكن ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن من ذاك
مشتركان في مفهوم وانما تختلفان من حيث تعلقها تارة بهذا وتارة بذاك
فان كان المراد من القدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضدين وان
كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم تقع اسم القدرة على انواعها
الا بالاشتراك اللفظي وتقع على انواع تعدد المقدورات وهذا لم يقل به
احد وقوله ان كانت نسبة القدرة الى الطرفين على السوية احتاجت
الى مرجح وقبل المرجح لا تكون قدرة على الفعل تقتضي ان يصير القدرة مبدأ
للفعل مع زايد وهو بعينه مذهب من يقول القدرة صالحة للضدين وانما
تعجب من ذهب الى ان القدرة لا تصلح للضدين لقولهم القدرة عرض لا يبقى
زمانين فالقدرة التي تكون مع احد الضدين غير التي تكون مع الضد الآخر
لا سيما انهم لا يفرقون بين القدرة وبين مبدأ الفعل او الترك قال
مسئلة ... ان العجز صفة وجودية وهو مشكل لعدم الدليل والذي قال
من جعل العجز عبارة عن عدم القدرة اولى من العكس تحقيق لانا نساعد
على ان كليهما محتمل وانه لولا الدليل لبقي ذكر الاحتمال اقول ان كانت القدرة
عبارة عن سلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون ح وجوديا

والقدرة اولى بان لا تكون وجودية لان السلامة وعدم الآفة وان كان العجز
ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة المرتعش عن حركة المختار فالعجز وجودي
ولعل الاصحاب ذهبوا اليه اما ان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة
الاعضاء معبر عنها بالتمكن او ما هو علة له والعجز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية
والعجز عدمي قال ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم ان
الارادة عبارة عن علم الحي او اعتقاده او ظنه بان له فيه منفعة وهو باطل
لانا نجد من نفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم فيتغايران والفرق بين الارادة و
الشهوة ان الانسان ينفر طبعه عن شرب الدواء ثم يريده اقول القائل بهذا
لا يقتصر على هذا بل يزيد فيه ويقول بان له او لغيره ممن يؤثر خيره فيه منفعة يمكن
وصولها اليه او الى ذلك الغير من غير مانع من تعب او معارضة ثم في وجود
ميل مترتب على هذا الاعتقاد مغاير له نظر نعم لو اهذا الميل يحدث للمرء
على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة فيحصل له ميل الى شيء يريد حصوله ولا
يحصل بحسب ما يتمناه وذلك مثل الشوق الى المحبوب من لا يصل اليه اما
في النافذ ان انعدام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور قال مسئلة منهم من
قال ارادة الشيء كراهة ضده وهو باطل لانه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن
ضده اقول الصواب ان يقال ارادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط
التفطن بالضد قال مسئلة العزم عبارة عن ارادة جازمة حصلت بعد

في الارادة والكراهة

ليس ارادة الشيء كراهة ضده

في العزم

التردد فيه والمحبة عبارة عن الارادة لكنها من الله تعالى في حق العبد ارادة
الثواب ومن العبد في حق الله تعالى ارادة الطاعة والرضا قيل انه الارادة
قيل انه ترك الاعتراض اقول التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة
المنبعثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم
يوجد ترجيح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم والمحبة تقع باشتراك
الاسم على ارادة موجب الفعل وهو الذي نسبه الى ارادة الثواب او الطاعة
وعلى تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم
عليه للمنعم والوالد للولد والصديق لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو
لتصور الكمال المطلق فيه والرضا قال ابو الحسن الاشعري انه ارادة اكرام
للمؤمنين ومثوبتهم على التأبيد وهذا من الله تعالى واما من العبد فهو ترك الاعتراض
والرحمة قيل هو النعمة وقال ابو الحسن الاشعري هو ارادة الانعام والولاية ارادة
الاكرام والتوفيق والبغض والعداوة ارادة الاهانة والطرد والتعذيب والسخط
ارادة التعذيب والاختيار وعند ابي الحسين هو الارادة واختاره اي فعل
بخيره او المشيئة هي الارادة والاوائل يفرقون بينهما قال مسئلة المنافاة
بين ارادتي الضدين ذاتية او لعارض فيه ما تقدم في باب الاعتقادات
اقول قيل ارادة الحركة ترجيح صدورها وارادة السكون ترجيح صدوره
فلا انهما متقابلان لذاتيهما كذلك ارادتاهما وقوم آخر قالوا الارادة الحركة هي

ابي الحسين

المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية او لعارض

الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية

تصرف الفاعل عن ارادة السكون والكلام فيه مثل ما مر قال مسئلة
الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف
باستناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدره اقول قيل استناد الكل الى قضاء
الله اما ان يكون بلا توسط في ايجاد الشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي
انتهاء الارادات الى ارادة والثاني انما يقتضي القول بالاختيار وهو الايجاد
بتوسط قدرة وارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط
او بتوسط شيء آخر فاذن من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الافعال تابعا
لاختيارنا على ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على انه لا مؤثر الا الله تعالى
قال ومنها كلام النفس ولم يقل به احد الا اصحابنا قالوا الامر والنهي
والخبر امور معقولة معبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظ اخرى فهي
معان متغايرة لهذه اللغات وليست عبارة عن تخيل الحروف لان تخيلها
تابع لها ويختلف باختلافها وهذه الماهيات لا تختلف البتة وليس الامر
عبارة عن الارادة لان الله تعالى يامر بما لا يريد ويريد ما لا يامر به وكذا الخبر ليس
عبارة عن العلم والقدرة والحيوة فلا بد من نوع آخر اقول قالوا الكلام
النفسي هو الفكر الذي يدور في الخلد ويدل عليه العبارات تارة وما يصطلح
عليه من الاشارات اخرى والدليل على اثباته ان العاقل اذا امر عبده
بامر وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ثم انه يدل على ذلك

فان الاختيار هو

في الكلام

ببعض العبارات او بضرب من الاشارات او بجد قوم من الكتبة هكذا
قيل وقيل ابو هاشم اثبت كلاما في النفس سماه بالخواطر وزعم ان ذا الخاطر
يسمعها ويدركها وقال ابو الحسن ان لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى
الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك وقال قوم على الاول بالحقيقة و
على الثاني بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك قال ومنها الالم
واللذة اما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا ثم قال محمد بن زكريا اللذة عبارة
عن الخلاص من الالم وهو غلط لانا اذا وقع بصر الانسان على صورة مليحة
فانه يلتذ بادراكها مع انه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يجعل
تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليها وزعم ابن سينا ان اللذة ادراك
الموافق والالم ادراك المنافي وتقرب قول المعتزلة منه قالوا ان المدرك ان
كان متعلق الشهوة كالحلاوة في حق الاجرب كان ادراكه لذة وان كان متعلق
النفرة كما في حق السليم كان ادراكه الما وقيل هذا الكلام لا يفيد القطع لان
الالم ليس الا الادراك واتفقت الفلاسفة على ان تفرق الاتصال يوجب
الالم في الحي وخالفهم لان التفرق عدمي فلا يكون علة للامر الوجودي
وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج فقال لان حد الالم ادراك المنافي
والحد يشتمل على ادراك للمنافي الم وهذه الحجة لفظية اقول
نقل عن ابن زكريا انه قال اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وذلك يكون الادراك

في الالم واللذة

ان هو

انما حصل بانفعال الحاسة بنفسه تبدل حال فاخذها بالعرض مكان ما بالذات وقول المعتزلة يدل على انهم يقولون اللذة والالم عين الادراك نفسه ويختلفان باختلاف متعلقيهما وهو اما الشهوة او النفرة فقال المصنف ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس غير الادراك ونخالفه المصنف في ان تفرق الاتصال ليس بموجب للالم في الحق انما كان لانه يقول التفرق يوجب سوء المزاج الذي يقتضيه طبائع المفردات عند تفرقها فالسبب الذاتي هو طبائع المفردات والتفريق مقتضى زوال الاعتدال الذي حصل من الكسر والانكسار فالتفريق ليس سببا بالذات الا الامر عدمي هو زوال الاعتدال والالم انما حصل من سوء المزاج هكذا فسر قوله تلميذه قطب الدين المصري لكن قوله عقيب ذلك وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك اما قوله التفريق عدمي فلا يكون علة للوجودي ففيه نظر لان العدم يجوز علة للموجود والعدمي ربما يكون علة لعدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك فانه علة لاحد الاكوان الذي هو السكون وعدم السمع علة للخرس وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح للجوع وتفرق الاتصال في العضو الذي لا يكون فيه حس او يعرض له خدر او يكون معدا استمرارا ويكون التفرق طبيعيا كما يحصل في المعتدي عند نفوذ الغذاء في اجزائه لا يكون مولما بل الالم عند عدم احساس عضو بتفرق اتصال حدث فيه طبيعي وكلامهم يدل على ذلك ولا شك في ان الحق

عدم

وهو سوء مزاج سواء وان لم يكن هناك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو احساس بالمنافي فهو حد للالم واذا كان الحد يدعيهما فلا يكون انعكاسه لفظيا قال ومنها الادراكات وهي غير العلم لانا نجد الشيء ثم نغيب عنه فنجد تفرقة في الحالين مع حصول العلم فيهما فالابصار غير العلم لكن الفلاسفة والكعبي وابا الحسين زعموا انه عائد الى تاثر الحدقة بصورة المرئي والمتكلمون محتاجون الى القدح في هذا الاحتمال لمكنهم بيان ان الله تعالى سميع بصير اقول قالوا الادراكات خمسة هي الحواس وزاد القاضي ابو بكر فيها ادراك اللذة والالم وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل ادراك علم وليس كل علم ادراكا والقول بان الابصار موثر في الحدقة خاص بمن يبصر بالالة وليس ببعيد ان يكون في غيره على وجه آخر كما في الارادة فانها في العبد بخلاف ما نثبته لله تعالى قال مسئلة اختلفوا في الابصار منهم من قال انه بخروج الشعاع من العين وهو باطل والا لوجب تشوش الابصار عند هبوب الرياح ولامتنع ان نرى نصف السماء لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشيا او يوثر في جميع الاجسام المتصلة بحدقتنا ومنها اقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروجه من العين الا بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وايضا لا يجوز تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنيران لا يتشوش به

اذن من

٩٥

شعاع

وايضا قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضا لزم انتقال الاعراض وايضا قالوا الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة الى زمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل ما تقولون في جوابه فهو الجواب ههنا وامتناع رؤية نصف السماء لشعاع الحدقة دعوى مجرد ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لكان اصوب واذا جاز ان يضيء نور سراج صغير بيتا كبيرا وجدرانه ولم يستبعد ذلك فكذلك ههنا ليس مستبعدا واستدلوا على كون الابصار بالشعاع باشتراط كون المبصر في ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معينا في افادة البعض وايضا كما يقع لشعاع العين مثل ما يقع كما عرف في كتاب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضع طويل والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضع فليطلب من الصناعة المخصوصة به قال ومنهم من قال بالانطباع وهو فقط والالما ادركنا العظيم لامتناع انطباع العظيم في الصغير ولما رأينا القمر على قدره والبعيد على بعده وهذان الوجهان انما يلزمان من قال المرئي هو الصورة المنطبعة فقط اما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطا لادراك المرئي الكبير في الخارج فلا يرد عليه ذلك اقول انما قال بالانطباع ارسطو واصحابه وبينوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيرا وابطال امتناع الانطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم

الاجرام البرية المنعكس والشفاف ودعوى شعاعا من الاجسام الشفاف في شعاع صرم

الا

تف

او مقدار بل قالوا انطباع شبح منه ولعل مقدار الشبح على صغر محله يقتضي ادراك ذي الشبح على عظمه وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والاجرام التي فيه واما رؤيتنا القريب على قربه والبعيد على بعده يعني الابعاد فلعل المنطبع في العين يكون على حيث تفيد ادراك الابعاد ونحن لما تعذر علينا ان نعبر عنه استبعدناه مع انا نرى النقاش ينقشون صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها اعماق تلك الاجسام وابعادا منها قال مسئلة الادراك عند سلامة الآلة وحضور المبصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة لنا انا نرى الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع استوائها باسرها في كل الشرائط وانما قلنا لما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من اجزائه ويستحيل ان يكون رؤية كل واحد من تلك الاجزاء مشروطة برؤية الجزء الآخر والا وقع الدور فرؤية كل واحد منها غنية عن رؤية الآخر واحتجوا بانه لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها والجواب انه معارض بجميع العاديات اقول القائلون بان ابصار الله تعالى للموجودات غير جملة المبصرات لا يقولون بوجوب الابصار عند الشرائط المذكورة لامتناع ان يكون ابصاره بآلة وان يحجب شيء عن شيء واما المعتزلة والفلاسفة فيقولون

الوجوب ... والسمعية ... يعقب

ابصاره تو هو علم بالمبصرات ويوجبون ابصار الخلق عند عشرة شرائط بعد
سلامة الآلة وهي كون المبصر كثيفا غير مفرط الصغر ومحاذيا للآلة او في حكم
المحاذاة كالمرئي بالمرآة وان لا يكون المتوسط بينهما شفافا ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط
وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وان يتعمد الابصار وان لا يكون في الابصار
ما يوجب الغلط ويدعون في وجوب الابصار العلم الضروري واما تعليل رؤية الكبير
صغيرا بجز برؤية اجزائه دون بعض فليس بشيء فان ذلك يتعلل بمن لا يعرف السبب
ورسما رضها الشكرية ذلك لعاديات عد ان يقال من المحتمل ان الشمس انطفت
عدا وان الجبال الغائبة صارت جواهر والبحار دما وامثال ذلك مما
نجزم بعدمها بسبب اجراء العادة كذلك ههنا من المحتمل ان لا يبصر مع اجتماع
الشرائط لكنا نقطع بالابصار ولا نلتفت الى ذلك الاحتمال لان العادة جارية
بالابصار قال مسئلة اختلفوا في انه هل يشترط في السمع وصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ فعندنا انه غير واجب خلافا للفلاسفة والنظام لنا لو
كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب لان الهواء
النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا
للحروف ولانه لو كان كذلك يجب ان لا يدرك جهات الصوت كما لا نلمس الشيء لا حال
وصوله الينا لا جرم لا يدرك بمجرد اللمس جهة وصوله اقول القائلون بالتموج
المشروطون فيه بقاء الهواء على شكله والذي يقولون به من تموج الماء ليس
ليس المراد منه حدوث الشكل الذي فيه بل الكيفية الحاصلة في نفس جرمه
بسبب القرع وانبساط تلك الكيفية في الماء الذي على موضع القرع فان
الشكل يختص بالسطح الذي هو التموج يحصل في عمق الهواء وايضا القول
بامتناع وجود التموج في جسم غير الماء والهواء بل يجوزونه في غيرهما
كما نحس به في الاواني الصفرية وارتعاشها زمانا بسبب القرع واحداثها
الصوت بعد القرع زمانا طويلا وايضا اذا احدث القرع على جسم صلب انقسام
حملا فان السامع يسمع الصوت من غير ان يصل من موضع القرع هواء الى الصماخ
لتادي التموج من ذلك الجسم الى الهواء الذي يجاوره ومن الهواء الى الصماخ
وادراك الجهات بسبب هيئة تبقى في الهواء عند الاحساس بجهة القرع وقال
ابو البركات البغدادي كان النفس تتبع الهواء المتموج في جهة القارع حتى يحس بذلك
وهذا من السمع على اللمس لا يجدي بطائل قال ادراك الشم يكون بتكيف الهواء
المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة وقد يكون بانفصال اجزاء لطيفة منها ووصولها
الى الخيشوم كما في التبخيرات وقد يكون بتعلق القوة المدركة بالرائحة من
غير ذلك وهذا اضعف الاحتمالات واما ادراك الذوق فقد تقدم الكلام فيه من
التاريخ مختصرة الى اقسام الاعراض اقول الوجهان الاولان موجودان في
الشم الاستعمال احساس بالرائحة في التبخيرات والوجه الثالث بعيد لان تعلق
غير محلها واستقلال من محلها قال احكام الاعراض مسئلة اتفق المتكلمون والفلاسفة

واستناع الانتقال عليها

على امتناع الانتقال عليها لان الانتقال عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول
في حيز آخر وذلك انما يتعقل في المتحيز والعرض المشهور انا لو فرضنا العرض خاليا
عن جميع الاوصاف غير اللازمة فاما ان لا يحتاج في ذاته الى المحل او يحتاج والاول باطل
لانه يكون حينئذ غنيا بذاته عن المحل والغني بالذات عن المحل يستحيل ان يعرض له ما
يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض وان احتاج فاما ان يحتاج الى محل
مبهم وهو باطل لان مقتضى الموجود في الخارج موجود في الخارج والمبهم من حيث هو
كذلك غير موجود في الخارج او الى محل معين فيلزم امتناع مفارقته عنه وهو المطلوب
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان لا يحتاج قوله لان الغني بذاته عن المحل لا يعرض له
ما يحوجه اليه قلنا العرض عندنا لا يصدق عليه انه يجب ان لا يكون في المحل حتى
يكون ذلك منافيا للحصول في المحل بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب ان يكون
في المحل بسبب منفصل سلمنا انه يحتاج الى المحل لكن لا يحتاج الى محل معين وما ذكره
منقوض باحتياج الجسم المتحيز الى مكان غير معين ولان الواحد بالنوع معين فاحتياج
الواحد بالشخص الى المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعين المحل الواحد بالشخص
اقول نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيز بعد الحصول في غيره من الاعيان
عن الاعراض لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا يمكن ان يتخيله فضلا عن ان يدعيه
والمطلوب هنا هو نفي الانتقال عنها بمعنى الحصول في محل بعد الحصول في محل
غيره لكن المحل وهو لم يتعرض لذلك اصلا وما اورده من الحجة من نفيه بلفظ كما و

بذاته

وهذا الاتيان في الحصول في المحال حـ

البرهان

والبرهان عليه ان العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي الا بمحل فيه
والشيء المحتاج في وجوده الشخصي الى علة لا يمكن ان يحتاج الى علة مبهمة لان
المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون موجودا في
الخارج لا يفيد وجودا في الخارج بالبديهة فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا
بمحل بعينه يتحقق وجوده الشخصي ويبطل بتبدله ذلك الوجود ولذلك يمتنع
انتقاله عنه واما الشيء المحتاج في صفة غير الوجود الى غيره من حيث طبيعة
ذلك الغير كالجسم المحتاج في التحيز لا في الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمتنع ان
ينتقل من حيز بعينه الى حيز آخر بدلا عن الحيز الاول في معنى الحيزية و
كذا اذا الغير مثلا ان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع
محتاجا الى احد اجزاء غير ذلك النوع لا بعينه ولذلك امكن انتقاله الى حيز
آخر وايضا الوجود الشخصي الحاصل من سبب موجود معه يمكن ان
يختلف بشرائطه بحسب زمنه مختلفة كالهيولى المحتاجة الى صورة لا بعينها و
الا لعرض ما نحن فيه — مسئلة اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض
خلافا للفلاسفة وصرحوا انه لا بد من الانتهاء بالآخرة الى الجوهر وجوزوا كون
الكل في حيز الجوهر تبعا له وهو الاصل فالكل قائم به واحتجوا بان السواد يشارك
البياض في اللونية ويخالفه في السوادية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فاللونية صفة مغايرة للسوادية قائمة بها وهما موجودان لانهما واسطة بين الوجود

الشخصي حـ

لكان التلون [illegible] بالعرض [illegible]

والبياضية حـ

والعدم فاللونية عرض قائم بالسوادية وايضا فكون العرض حالا في المحل ليس نفس
العرض ونفس المحل لصحة ان نعقل مع الذهول عن ذلك الحلول والمحل مع اعتبار
لانه نقيض اللاحلول فهو صفة فاذن لذلك العرض ثم الكلام فيه كالكلام في الاول فهما
اعراض لا نهاية لها ويقوم كل واحد منها بالآخر والجواب عنها مقلوبات تقدم ذكرها
اقول وجوب الانتهاء الى ما يقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام البعض بالبعض
وقيام الاخير بالجوهر وايضا بل بامكان قيام العرض بالعرض مقيدا بان الانتهاء الا البعض
ان يكون الى الجوهر انما الخلاف في التوسط هل يمكن ام لا وهو لم يتعرض لذلك
وما اورده في احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح لانه اقام الصفات فيها مقام
الاعراض والصفة ما لا يعقل الا مع غيره والعرض ما لا يوجد الا في غيره وقيام
بعض الصفات ببعض لا يوجب قيام بعض الاعراض ببعض اما اللونية فجنس
السوادية وهو جزء من مفهوم السوادية لان السواد لون يقبض البصر واللون احق
بان يكون موصوفا وكونه قابضا للبصر احق بان يكون صفة والجنس لا يكون عرضا
قائما بالنوع ولا الجزء بالكل وايضا كون العرض حالا في محله اضافية ولا وجود
لها الا في العقل كما مر ولا تسلسل بل يقف عند وقوف العقل عن الاعتبار
وكون الحلول نقيضا للاحلول لا يقتضي وجود الحلول كما بيناه مرارا وحوالة
الجواب على ما مر غير مفيد منها والقائلون به يقولون كل عرض يحل في محل فانه
يفيد صفة لمحله والسرعة تجعل الحركة سريعة ولا توصف الجسم بها فهو عرض للحركة

لا الجسم والوحدة ان كانت عرضا فوحدة العرض تحل فيه والنقطة فصل الخط
لا الجسم قال مسألة اتفقت الاشاعرة على امتناع بقاء العرض لان البقاء
صفة وجودية للعرض لزم قيام العرض بالعرض ولانه لو صح بقاء العرض لامتنع
عدمه لان عدمه بعد البقاء لا يكون واجبا والا لانقلب الشيء من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي بل يكون جائزا ولا يجب وهو اما وجودي او عدمي
اما الوجودي فاما الموجب كانتفاء ما يقتضي لطريان الضد وهو محال لان طريان
الضد وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه
فلو علل ذلك العدم به لزم الدور واما المختار كانتفاء الداعي لعدمه وهو محال
لان المعدم عند الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه امر او لم يصدر فان صدر عنه امره
لما شرع في تحصيل امر وجودي فهذا يكون ايجادا لا اعداما وان لم يصدر
عنه اثر فهو محال لان القادر لا بد له من اثر واما العدمي فبان ينتفي لانتفاء
كيفية شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق والكلام في كيفية عدمه كالكلام في عدم
العرض فثبت انه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه لكنه قد يعدم فيمتنع بقاؤه والجواب
على الاول لا نسلم ان البقاء عرض سلمناه لكن لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض
بالعرض وعلى الثاني لم لا يجوز ان يجب عدمه بعد بقائه في زمان معين
وهذا لان عندكم كان جائز الوجود في الزمان الاول ثم انقلب ممتنعا في
الزمان الثاني فلم لا يجوز ان تنتهي ازمنة كبقية ثم ينتهي الى زمان يصير فيه

لا يفتقر الى السبب مع ممتنع الوجود نفسه وح لا معنى لا لتسبب سلمنا انه لا بد له من سبب لكن لم لا يكون
ان ينتفي لانتفاء الشرط وهو ان لكون الاعراض الباقية مشروطة باعراض
لا تبقى فعند انقطاعها يفنى الباقي ولا معنى في دفع هذا الاحتمال الا الاستقراء
باستمرارها الذي لا يفيد الا الظن ثم احتجوا على جواز فنائها بانها لما كانت ممكنة الوجود
في الزمان الاول فيكون كذلك في الثاني اذ لو جاز ان ينقلب الممكن لذاته
في زمان ممتنعا في زمان آخر جاز ان ينقلب الممتنع في زمان واجبا في زمان
آخر وعلى هذا لم لا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينه ثم انقلب
واجبا لعينه وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع سبحانه وتعالى قوله
ابو الحسين البصري يدعي ان العلم ببقاء بعض الاعراض كالسواد والبياض
ضروري وقوله طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
دعوى مجردة لاحتمال القائل بان الضد حين عدم طريان ضده بل نقول
عدم الضد الاول معلل بطريان الضد على محله وترجيح احد القولين على الآخر
محتاج الى دليل وقوله للمعدم ان صدر عنه امر فاثره في تحصيل امر ...
ايضا غير مسلم عند ... فانه يقول تأثيره امر متجدد وذلك الامر ليس بحادث معدوم
بالدليل بل هو اعدام موجود ما الدليل على ان الاول ممكن وحده دون الثاني بل الممكن
اذا حصل معه ترجيح احد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف وجودا كان
او عدما والا لكان الطرفان متساويين بالنسبة الى ماهيته وقوله شرطا نحو

طرفي

محتاج الى انحصار ... لطيفة فان الجوهر قابل للعرض فقط وربما تحتاج
الى ... الى وجود شرط آخر فان الشمس فاعل الاضاءة وجه الارض وشرطه
المحاذاة فانها ان زالت صار وجه الارض غير مضيء وان كان القابل والفاعل
موجودين وباقي الكلام ظاهر قال مسئلة اتفقوا على ان العرض
الواحد لا يحل في محلين الا ابا هاشم فانه قال التأليف عرض واحد حال في
محلين ووافقنا على انه يستحيل قيامه باكثر من محلين وجمع من قدماء الفلاسفة
عرض ... ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب لنا لو جاز في العقل ان يكون
الحال في هذا المحل غير الحال في ذلك لجاز ان يكون الحاصل في ذلك المكان
غير الحاصل في هذا المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين ولانه يوافق
الاشاع الحلول في المسئلة فنطالبه بالفرق واحالة صعوبة الفك على الفاعل
المختار اولى من التزام هذا المحال اقول ... من كون العرض الواحد حالا
في محلين معنيان احدهما ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال
في الآخر والثاني ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما
محلا واحدا له والاول باطل لا محالة فانه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه
في مكانين ولو صح ذلك لتم امتناع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع
الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد
والحركة والتأليف والحيوة مما لا يدفعه احد والدليل على بطلانه ان العرض

محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو امكن حلوله في محلين ثبت
استغناؤه بكل واحد منهما عن الآخر فيكون محتاجا الى كل واحد منهما ومستغنيا
عنه معا وهو باطل والثاني لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون
بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة والوحدة
والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة بنية متجزية الى اعضاء
وابو هشم انما قال بقيام تاليف واحد بجوهرين لان عدم انفكاك المولف منهما
دون المتجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل واحد منهما ذلك العلة لتعذر انفكاكه
ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان التاليف لو قام بثلاثة جواهر ثم ازيل
واحد منها عن الاجتماع بالباقين وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى
الباقيان مولفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود قال بعد ابطال قيام العرض
الواحد بمحلين في جواب ابي هاشم ان احاله صعوبة التفكيك على التاليف اختار
بان يلصق احدهما بالآخر اولى من التزام جواز حلول العرض الواحد في
محلين قال اما الاجسام فالنظر في مقوماتها وعوارضها اما المقومات
ففيها مسائل مسئلة لاشك في تركيب الاجسام المركبة عن الاجزاء اما البسيط
المحسوس فلاشك انه قابل للانقسام فالانقسام الممكن اما ان يكون
حاصلا بالفعل او لا يكون كذلك وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهيا
او غير متناه فيخرج من هذا التقسيم اقسام اربعة احدها ان الجسم مركب من اجزا

نعوتات الاجسام وعوارضها

التقسيمات في تركيب الاجسام من الاجزاء وعدمها لا الانقسام

متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلا وهو قول جمهور المتكلمين وثانيها
انه مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو قول النظام وثالثها انه غير
مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مردود ورابعها انه غير مركب
لكنه لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويتعدد ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور
الفلاسفة اقول اطلاق اسم المقوم على الاجزاء مخالف للعرف فان
المقوم يقال للمحمول الذاتي والجزء لا يحمل على كله والذي يصير الشيء
المبهم بسببه محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون كذلك والقول
المردود هو الذي نسبه في سائر كتبه الى محمد الشهرستاني فانه قال
بذلك في كتابه الموسوم بالمناهج والبيانات قال لنا وجوه الاول
ان النقطة بالاتفاق امر وجودي ولان الخط عاس بها يجيء وما به مباس الشيء
غيره لا يكون عدما محضا وهي غير منقسمة بالاتفاق ولانها طرف الخط فلو
كانت منقسمة لكان طرف الخط احد قسميها فلا يكون الطرف طرفا و
لان موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية المماسة للسطح المستوي الحقيقي
غير منقسم والا لكان المنطبق منها على المستوي مستويا فكانت الكرة مضلعة
ثم هذه النقطة ان كانت متحيزة فهي الجوهر الفرد وان كانت عرضا فمحلها
ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وان لم يكن منقسما فهو المطلوب
اقول قوله ان النقطة بالاتفاق امر وجودي ثم قوله وهي غير منقسمة

وهو اخص من المعنى الاول

ادلة المتكلمين على وجود الجوهر الفرد

خطا آخر

بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشي عدمه فلا يكون وجوديا والنقطة عند
من يقول بها نهاية الخط فاذن هذا الاتفاق من غير تراضي الخصمين ولو قال بدل
ذلك باعتراف القائلين به لكان اصوب قوله وان كانت عرضا فمحلها ان
كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها ايضا غير مسلم عند مخالفيه فانهم
يقسمون الاعراض الى السارية في محالها والى غير السارية ويعدون النقطة
في غير السارية ويقولون ان غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام محالها
وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي المستوي يكون عندهم بنقطة حتى لو
قطر بين مركز الكرة وبموضع التماس والا فاذا ماست الكرة سطحا آخر
مستويا بالطرف الاخر من ذلك القطر ودرت دائرة عظيمة بنقطتي التماس
انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين الى اربع قسي اثنان متماستان للسطح و
اثنان غير متماستين ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم و
ذلك مح وكون التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة
على ما مر قال الثاني الحركة لا وجود لها في الحاضر والا لكان ماضيا
ولا مستقبلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل
هو الذي يتوقع صيرورته كذلك وما يتبع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا
ثم ذلك الحاضر غير منقسم والا كان بعض اجزائه قبل البعض فعند حضور
احد النصفين لا يكون النصف الآخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا

الدليل الثاني

قف فاذن الجزء من الحركة غير منقسم وعند قطعه يحصل جزء آخر غير منقسم فالحركة
مركبة من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة ثم نقول القدر المقطوع من المسافة مع
بكل واحد من تلك الاجزاء التي لا تتجزى ان كان منقسما كانت الحركة الى
نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة قف وان لم يكن منقسما فهو الجوهر
الفرد اقول مخالفه يقول الحركة لا وجود لها الا في الماضي او في المستقبل
واما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس
بزمان لا يكون فيه حركة لان كل حركة في زمان وكذلك سائر الفصول
المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزائها اذ لو كانت الفصول المشتركة
اجزاء للمقادير التي هي فصولها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة اقسام
اقسام قسمة الى خمسة اقسام قف فاذن الحاضر ليس بحركة وهو ادعى
انه هو الحركة وبنى عليه بيانه والمخالف لا يسلم ان الماضي من الحركة كان
موجودا في آن حاضر انما يقول هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن
قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا
في المستقبل وفي الآن الفاصل من الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك
فان الحركة انما تقع في زمان وليس شي من الزمان بحاضر لانه غير قار
الذات قال الثالث لو تركبت الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع
الوصول من اوله الى آخره بالحركة الا بعد الوصول الى نصفه ولامتنع

المقارنة للاجزاء ... والقسمة الى ثلثة

الدليل الثالث

الوصول الى نصف الابعد الوصول الى ربعه فاذا كانت المفاصل غير متناهية
وجب ان لا يصل المتحرك الى آخر المسافة الا في زمان غير متناه وفساده
يدل على فساد الملزوم لا يقال هذا انما يلزم على من يقول الاجزا التي
لانهاية لها حاصلة بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا شي واحد قابل
لانقسامات غير متناهية انا نقول القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل لوجوه
احدها وهو ان وحدته ان كانت نفس الذات او من لوازمها امتنع زوالها
الا عند عدم الذات فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام فان قامت بها وحدة
اخرى يلزم التسلسل وان لم تقم بها وحدة اخرى كانت تلك الوحدة منقسمة
بالفعل فالموصوف بها كذلك فالجسم منقسم بالفعل وثانيها انا اذا جعلنا الما
الواحد مائين فالمائان الحاصلان ان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك
فمن المعلوم بالضرورة ان احدهما ما كان عين الثاني فكان مغاير الآخر لان
انهما كانا موجودين بالفعل وان قلنا انهما ما كانا موجودين قبل ذلك كان
ذلك احداثا لهذين المائين واعداما للما الاول وهو باطل بالبديهة و
ثالثها ان كل جز يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجز
الآخر لان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بها الاخر وكذا
مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل
وعندهم ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل

وان كان من العوارض الـ
الزائدة وهو حينئذ القائم
لما يقبل الانقسام قابل
للانقسام صح

لزم حصول الانقسامات باسرها بالفعل الجواب كما ان المسافة تنقسم
الى اجزا الى حد تقف عندها كذلك زمان الحركة والمفاصل ليست
غير متناهية الا بالفرض كذلك الزمان الذي تقطع فيه تلك المسافة
يكون في الفرض قابلا لاجزا كاجزا المسافة بعينها فان كانت المسافة
ذات مفاصل غير متناهية الا بالفرض كذلك الزمان الذي تقطع
كان زمان قطعها مثلها قوله في ابطال وحدة ما يقبل القسمة ان القائم
بما يقبل الانقسام قابل للانقسام قلنا ممنوع وقيام الوحدة بالوحدة
ممكن في العقل وفي الوجه الثاني ادعا الضرورة بان احد المائين
الموجودين قبل القسمة ليس هو عين الثاني مشتمل على دعوى
نفي القسمة مع فرضها ولذلك لزم المحال ولا يلزم من كونهما غير موجودين
قبل القسمة عدم شي بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شي غير الانفصال
وذلك محسوس فضلا عن ان يكون باطلا بالبديهة وفي الوجه الثالث ان
الاجزا المفروضة بجميع الخواص ليس شي لان تغاير الخواص اللازمة
من الفرض يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض
احتجوا بامور احدها ان كل متحيز يفرض فان الوجه الذي منه يلاقي
ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره فيكون منقسما وثانيها انا

اذا ركبنا سطحا من اجزاء لا تتجزى ثم نظرنا اليها رأينا احد وجهيه دون
الثاني والوجه المرئي غير الذي ليس بمرئي فيكون منقسما وثانيها انا لو ركبنا خطا
من ستة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا ثم حركنا الى
ان يصل كل واحد منهما الى آخر المسافة فلا بد وان يمر كل واحد منهما بالآخر
ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذي منتصف الثالث والرابع
واذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد لاقى بكل واحد من نصفيه نصف كل واحد
منهما فيلزم التجزي الجواب عن الكل ان ما ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء
وذلك لا يوجب القسمة في الذات فان مركز الدائرة يحاذي جملة اجزاء الدائرة مع
ان المركز نقطة غير منقسمة اقول انما حكم فيها بمعنى السطوح والنقطة واحاطة بنفي صح
تمنا بما هو مبني على ثبوتها وعلى تغاير الجهات ولقائل ان يقول الجهات المتغايرة
ان كانت عدمية فلا تمايز بينها على قولكم وان كانت وجودية وكانت جواهر
عاد الكلام فيها كما كان في الاول وان كانت اعراضا وكانت حالة في غير تلك
الجواهر لم يكن مقتضية لتغاير التماس فيها وان كانت حالة فيها اوجبت تغايرها
انقسام الجواهر لتغايرها وكون المركز محاذيا لجملة اجزاء الدائرة لا يفيد في هذا
الموضع لكون ما يتعلق به تلك المحاذيات المتكثرة واحدا وكون ما يتعلق به
التماسات غير واحد فان تماس ما يماسه من جهة لا تقع على موضع تماس ما يماسه
من جهة اخرى ولذلك لزم التغاير ههنا ولم يلزم في المركز قال مسألة

زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ومعناه ان التحيز صفة
حالة في شيء فالتحيز هو الصورة ومحله الهيولى واحتج عليه بناء على
نفي الجوهر الفرد بان الجسم في نفسه واحد وهو قابل للانفصال و
القابل للشيء موجود مع المقبول لا محالة والاتصال لا يبقى مع الانفصال
فالقابل للانفصال شيء مغاير للاتصال جوابه لم لا يجوز ان يقال الانفصال
هو التعدد والاتصال هو الوحدة والجسم اذا انفصل بعد اتصاله كان
معناه انه صار متعددا بعد ان كان واحدا والطارئ والزائل هو الوحدة
والتعدد وهما عرضان والمورد هو الجسم اقول القول بان الجسم مركب
من الهيولى والصورة ليس مما انفرد به ابن سينا ولا مما اختص به بل قال به جميع
الفلاسفة والتحيز لا يقول به الا بعض المتكلمين وهو صفة الماهية بشرط الوجود
وليس الى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والتعدد
لكان القابل لهما ليس متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا متعددا وكل ما هو
جسم فاما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فاذن الشيء مما هو قابل
لهما بجسم فقد سموا القابل بالهيولى والاتصال والوحدة هو الصورة وعرض
لها التأليف فصير جسما قال زعم ضرار والنجار ان ماهية الجسم مركبة
من لون وطعم ورائحة وحرارة او برودة ورطوبة او يبوسة وهو باطل
لان المتقلب منها وهي في ماهية التحيز متشابهة بالوانها وروائحها

هذا على تقدير نفي الجوهر الفرد اما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر م

وطعومها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالتحيز ماهية متغايرة لهذه
الصفات اقول هذا مذهب غير معقول ان كان المراد بهذه الاجزاء التي
تتركب منها الجسم اعراضا اما ان كان المراد انها جواهر مختلفة تلتئم منها الجسم
فنشاء ولكن الاجسام في التحيز وتشابهها في هذه الاجزاء لا يدل على انها ليست باجزاء
للجسم لان التحيز صفة للجسم وقد قال المصنف في مسئلة تماثل الاجسام ان
الحصول في الحيز حكم من احكام الجسم والاشياء المختلفة يجوز اشتراكها
في حكم فاذن الاشتراك والتباين في الاجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم
مؤلفا من تلك الاجزاء قال النظر الثاني في العوارض مسئلة اختلف
اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه لا يزيد على اربعة فانها اما
ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات
محدث الصفات او بالعكس اما الاول فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود
والمجوس واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطيوس وثامسطيوس
وبرقلس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وعندهم ان السموات
قديمة بذواتها وصفاتها المتعينة الا الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث
ومسبوق بالاخر لا الى الاول واما العناصر فالهيولى فيها قديمة بشخصها و
الصورة الجسمية قديمة بنوعها وسائر الصور قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة
صورة اخرى لا الى بداية واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل

ارسطاطاليس

ارسطاطاليس بالزمان كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط
وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية
ثم هولاء فريقان الفرقة الاولى زعموا ان كل المادة جسم ثم زعم ثاليس انه
الماء لانه قابل لكل الصور وزعم انه اذا انجمد صار ارضا واذا لطف صار
هواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان تكونت السماء ونقل
انه اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرا
ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان
فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال
وزعم انكسيمانس انه الهواء وكون النار من لطافته والماء والارض من كثافته
وزعم ايرقليطس انه النار وكون الاشياء منها بالتكاثف وآخرون قالوا انه
الارض وكون الاشياء منها بالتلطيف وآخرون قالوا انه البخار وكون الهواء
والنار منه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط
الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع اجزاء صغيرة
مثلا فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من
تلك الاجزاء شيء كثير وصار بحيث يحس به ظن انه حدث وهذا القائل
بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور
وزعم بعض هولاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه

فكون منه هذا العالم وزعم دمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية
الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية متحركة لذواتها
حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل
من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات
والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها
هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم هو النور والظلمة قال
صاحب الملل والنحل نقل عن ثاليس الملطي انه قال المبدا الاول ابدع العنصر
الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود
في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات
هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات
العنصر صورة ومثال عنه قال ومقصود العامة ان الصور والمعلومات
في ذات المبدا الاول الا بل هي في مبدعه وهو تعالى بوحدانيته لا يوصف
بما يوصف به مبدعه ثم قال والعجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء
منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت
الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان
والابخرة تكونت السماء فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق
الحاصل وفي الاخير قال وفي التورية في السفر الاول جوهر خلقه الله ثم نظر

اليه آخره ثم قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية
قال والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش
وكان عرشه على الماء واما انكساغورس الملطي فقد نقل عنه مذهبه في التوحيد
وخلق الاشياء ثم قال في الاخر ونقل عنه ايضا ان اول الاوائل من المبدعات
هو الهواء وذكر ما ذكره المصنف وفي الاخير قال وهو ايضا من مشكاة
النبوة وحكى فلوطرخس ان انكسيمانس زعم ان الاشياء انما انطبع الذي هو وجود
اللون هو نطق عقلي سفد في الجوهر الكلي واما انكساغورس فقد نقل عنه
ان مبدا الموجودات متشابهة الاجزاء وهي اجزاء لطيفة لا يدركها الحس
دونها العقل وهو اول من قال بالكمون والظهور ولم يعقل القول الخليط عنه
واما ارسطاطاليس بعده ايضا قال بالكمون والظهور مع قوله بالعناصر الاربعة
فهذا ما اورده صاحب الملل والنحل ويدل على ان في بعض هذا العوالم اشكالا
واشاده الى القول به نظر وقال المصنف في بعض مصنفاته ان افلاطون
قال ان البسائط التي تتالف منها الاجسام كرية الشكل والشيخ ذكر في الشفاء
في الفن الثالث من الطبيعيات انهم قالوا انها غير متخالفة الا بالشكل وان
جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل
الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة
في مجسمات اقليدس هي اشكال الفلك والعناصر وبالجملة نقل عنهم اختلافات

ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب

لا فائدة في ذكرها قالت الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم وهم فرقتان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة البارى والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا البارى تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو يعرف الاشيا معرفة تامة واما النفس فانه يفيض عنها الحيوة كفيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم الاشيا ما لم تمارسها وكان البارى تعالى عالما بان النفس تميل الى التعلق بالهيولى وعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شان البارى تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من اصل التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذى بقى فيها من الفساد فذلك لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولانى لا تنفك عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الآباد في نهاية البهجة والسعادة قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث فان اصحاب القدم قالوا لو كان هذا العالم محدثا فلم احدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما احدثه قبل ذلك ولا بعده وان كان خالق العالم

لانه هو

حكيما فلم خلاه الاشيا من الآفات واصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعا لما نرى ان آثار الحكمة ظاهرة في العالم وتحير الفريقان في ذلك واما على هذا الطريق فالاشكالات زائلة لانا اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم فاذا قيل لم احدث العالم في هذا الوقت قلنا لان النفس انما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم البارى ان ذلك التعلق سبب الفساد الا انه بعد وقوع المحذور صرفه الى الوجه الاكمل بحسب الامكان واما الشرور فانما حصلت لانه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها فان قيل هنا سؤالان احدهما ان يقال لم تعلقت النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة به فان حدث ذلك التعلق بنفسه لا عن سبب فجوز حدوث العالم بكليته لا عن سبب والثاني ان يقال فهلا منع البارى تعالى النفس من التعلق بالهيولى اجابوا عن الاول بان هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين لانهم يقولون القادر المختار قد يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلا جوزوا ذلك في النفس وغير مقبول ايضا من الفلاسفة لانهم جوزوا في السابق ان يكون علة معدة للاحق فلا جوزوا ان يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق واجابوا عن السؤال الثاني ان البارى تعالى علم ان الاصلح للنفس ان تصير عالمة بما في عالم التعلق حتى انها بعد ذلك تمتنع عن تلك المخالطة وانما تنفر عن مخالطة الهيولى بسبب

البا قية م

من النقطة العقلية ما لم تكن موجودة لما خلت عن العرضين لم يمنع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى اقول قد مر ان الحرانيين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والنحل ان المنقول عن عاذيمون الذي يقال انه شيث بن آدم عليهما السلام انه قال المبادي الاول خمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلاء وبعدها وجود المركبات وبعض هذه الاسولة والاجوبة كانها كلام هؤلاء المتاخرين وانما اورد هذا المذهب في القسم الثاني اعني قول الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بانه من قبل واحد ان اصل العالم ليس بجسم وهؤلاء القدماء الخمسة قال الفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا ان المبادي هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لابد ان تكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هف فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم وظهر ان مبدا الاجسام الوحدات اقول نقل عنه

بالذات غير مستفادة من الغير [illegible]

ان الوحدة تنقسم الى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدا الكثرة وليست داخلة فيها بل تقابلها الكثرة ثم سالف عنها الاعداد وهي مبادي الموجودات وانما اختلف الموجودات في طبائعها لاختلاف الاعداد وخواصها وفي شرح ما ذكره طول ليس فيها فائدة زائدة قال واما القسم الرابع وهو ان يقال العالم قديم الصفات محدث الذات وذلك مما لا يقول به عاقل واما جالينوس فانه كان متوقفا في الكل لنا لو كانت الاجسام ازلية لكانت في الازل اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول بازليتها باطل بيان الحصر ان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر لذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون متحركا لوجهين الاول ان ماهية الحركة حصول امر بعد ان لم يكن فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ماهيتها تقتضي اللامسبوقية بالغير فالجمع بينهما متناقض الثاني وهو ان كل واحد من الحركات محدث فهو مفتقر الى موجد وكلها هو كل واحد منه مفتقر الى الموجد فكلها مفتقر الى الموجد فلكل الحركات موجد مختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فلا بد له من اول فلكل الحركات اول وهو المطلوب وانما قلنا انها ليست ساكنة لوجهين الاول انها لو كانت ساكنة لكانت اما ان يصح عليها الحركة او لا يصح والاول محال لان صحة الحركة عليها تتوقف على صحة وجودها في نفسها وقد دللنا على امتناع وجود الحركة الازلية فحينئذ انه لا يصح الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان لازما

وكل محدث [illegible]

الحركة [illegible]

للماهيه وجب ان لا يزول البته فوجب ان لا يصح الحركه على الاجسام فيما لا يزال
هف وان لم يكن من لوازم الماهيه امكن زواله و يكون الحركه عليه جائز ة
وقد ابطلنا بالثانى ان السكون امر ثبوتى على ما دللنا عليه فنقول لو كان
ذلك السكون قديما لامتنع زواله لكنه يزول فليس بقديم بيان الملازمة ان القديم
ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى موثر ولا بد من
الانتها الى الواجب لذاته قطعا للتسلسل على ما سياتى انشاء الله تعالى وذلك الواجب
اما ان يكون موجبا او مختارا لا جائز ان يكون مختارا لان فعل المختار محدث لاستحاله
ايجاد الموجود والقديم ليس بمحدث فتعين ان يكون موجبا فان لم يتوقف على
شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا وجوب العلة والشرط
عاد التقسيم فى الحاجة وان كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط امتناع
زوال ذلك القديم واما انه يمكن عدم السكون فهو مشاهد فى الفلكيات والعنصريات
والاجسام الا من عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الاجسام
ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا او ساكنا فى الازل ثبت ان الجسم يستحيل ان
يكون ازليا فان قيل الدعوى منا قضة من وجهين الاول ان امكان وجود العالم
ليس له اول والا فقد كان قبل ذلك محالا لذاته ثم انقلب ممكنا لكن ذلك باطل
لان الامكان لو لم يكن مكون العالم قبل ذلك ممتنع الاتصاف لذاته بالامكان ثم صفر ورحمه
صار واجب الاتصاف به اذا فرضوا وجوز ذلك فجوزوا انه كان ممتنع الاتصاف

بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته وحينئذ يلزم نفى الصانع وهو محال
ولانه لو جاز ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا جاز ذلك فى شريك الباري واجتماع
الضدين وهو يرفع الامان عن القضايا العقلية واذا ثبت انه لا اول لامكان
وجود العالم كان القول بانه يمتنع الوجود فى الازل منافيا له فكان باطلا
الثانى انكم اما ان تفسروا المحدث بانه الذى يكون مسبوقا بعدم نفسه او
بانه الذى يكون مسبوقا بوجود المبدع او بغيرهما لا شك فان كان الاول فاما
ان تريدوا به ان العدم سابق عليه بالعلية او بالشرف او بالمكان والكل
باطل بالاتفاق او تريدوا به ان العدم سابق عليه بالطبع وهو مسلم لان الممكن
يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير
او تريدوا به السبق بالزمان وهذا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن لمفهوم ذلك
السبق اول وكان ذلك المفهوم يقتضى تحقق الزمان لزم ان لا يكون للزمان
اول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم فالقول بالحدوث
على هذا الوجه يوجب القدم واما ان فسرتم الحدوث بكونه مسبوقا بوجود
الله تعالى فان اردتم به السبق بالعلية او بالطبع او بالشرف فالكل مسلم والسبق
بالمكان باطل بالاتفاق واما بالزمان فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم ولان
اردتم بالحدوث معنى ثالثا فاذكروه لنتكلم عليه ثم انا من هذا المقام نمنع
لا نم ان الجسم لو كان قديما لكان اما ان يكون متحركا او ساكنا بيانه ان الحركة عبارة

الوجود لذاته

عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد وهذان
القسمان فرع الحصول في المكان وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه بكونه
متحركا ولا بكونه ساكنا بحقيقة انه لو كان للعالم مكان لكان مكانه اما ان
يكون معدوما او موجودا والاول مح لان حصول الموجود في المعدوم مح وان
كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بالحس او لا يكون فان كان مشارا اليه
بالحس كان اما متحيزا او حالا فيه فلو كان كذلك لكان مكان الجسم جسما وكل
جسم يصح عليه الحركة فاذن صح الحركة على مكان المتحرك ولذلك المكان مكان
آخر فيفضي الى وجود اجسام لا نهاية لها وهو مح وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل
لان كلها اجسام قابلة للحركة وكل ما يتحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فاذن
لكل الاجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسما لان الخارج عن كل الاجسام لا يكون
جسما وان كان هو العرض فهو مح لان العرض حال في الجسم فلو كان الجسم حالا
فيه لزم الدور لانه اذا استقل يكون مستقلا عن عرض وذلك مح وان لم يكن
مشارا اليه استحال ان يكون مكانا للجسم لان مكان الجسم هو الذي يصح
ان يتحرك منه واليه وذلك لا محالة مشار اليه سلمنا الحصر لكن
لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة قوله يقتضي المسبوقية والازلية
ينافيها قلنا الازلية تنافي وجود حركة بعينه لكن لم قلت انه ينافي وجود
حركة قبل حركة لا الى اول اما الوجه الثاني وهو ان المجموع فعل فاعل مختار

متحيزا او حالا فيه

الجسم

العرض هو

لزا الحركة

فلا اول قلت لانم انه فعل فاعل مختار بيانه ان الموجب قد يتخلف عنه الاثر
اما لفوات شرط او لحصول مانع فلم لا يجوز ان يقال المؤثر في وجود هذه
الحوادث موجب بالذات الا ان كل حادث متقدم متقدمه شرط لان يصدر
عن العلة الموجبة حادث آخر بعده سلمنا انه فعل المختار لكن لانم ان
فعل المختار محدث وذلك لان وجود الحادث وصحة تاثير المؤثر فيه لكن
ازلا وابدا او لا فقد كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك مح واذا كان
كل واحد منهما ممكنا ازلا كان تاثير القادر في وجود الاثر جائزا ازلا سلمنا
ان الاجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة قوله امتناع الحركة اما
ان يكون لازما للماهية او لا يكون قلت الامتناع عدم فلا يعلل سلمنا كونه
معللا لكنه وارد عليكم ايضا فان العالم عندكم يمتنع ان يكون ازليا فهذا
الامتناع ان كان لازما للماهية لوجب ان يبقى ممتنعا ابدا وان لم يكن
لازما كان هذا اعترافا بجواز كون العالم ازليا وذلك يبطل قولكم اما الوجه
الثاني فمقول لانم كون السكون وصفا ثبوتيا سلمنا لكن لانم افتقاره الى
المؤثر لان علة الحاجة عندكم الحدوث فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون
الى المؤثر الا اذا اثبتم حدوثه وانتم اثبتم حدوثه على هذه المقدمة فيصير دورا
سلمناه لكن لانم ان القديم لا يعدم فان الله تع كان قادرا من الازل
الى الابد على ايجاد العالم فبعد ان اوجد ما بقيت تلك القادرية لان ايجاد

الوجود تم فقد عدم ذلك التعلق القديم لا يقال انه تع قادر على ايجاده بواسطة
ان يعدمه ثم يعيده مرة اخرى لانا نقول كلامنا في ذلك التعلق المخصوص
اعني تعلق قدرته بايجاد العالم ابتداء وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر وايضا
منقوض بان الله تع كان عالما في الازل بان العالم معدوم فاذا اوجده فقد
زال ذلك العلم القديم الجواب عن الاول انه لابد ابدا لامكان حدوث العالم
لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازليا كانا اذا اخذنا هذا الحادث بشرط
كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فانه لا اول لصحة وجوده مع هذا الشرط والا
فتنتهي في فرض التقدم الى حيث لو وجد قبله بلحظة صار ازليا وذلك محال ثم مع
انه لابد له لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه ازليا لما ان الازلية وسبق العدم بالزمان
لا يجتمعان فكذا هاهنا وعن الثاني ان تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود
الباري على وجود العالم عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض عندكم وكما
ان ذلك التقدم ليس بالزمان والا لزم التسلسل فكذا هاهنا وعن الثالث انا اذا
فرضنا متحيزين متماسين فعني بالسكون تقاربهما على ذلك الوجه وبالحركة ان لا تبقى
تلك المماسة بل يصير مماسا لشيء آخر وعلى هذا التفسير لا حاجة الى بيان ماهية
المكان لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم كان في الازل جسما واحدا والحركة
والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا تعرض الا عند حصول الحيز لانا نقول هنا
لم ان الواحد يستحيل ان ينقسم فلما صار العالم منقسما الآن علمنا انه لم يكن واحدا

قوله الازلي نوع الحركة لا شخصها قلنا هذا باطل لان الحركة ماهيتها بحسب
نوعها مركبة من امر منقضي ومن امر حصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية
بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال وقوله لم لا يجوز
المؤثر صح — ان يكون المؤثر في الحادث موجبا لا مختارا ويكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق عن
ذلك الموجب قلنا سنقيم الدلالة على فساده في اثبات القادر ان شاء الله تع
قلنا صح — قوله لم لا يجوز ان يكون القديم فعلا لفاعل مختار قلنا قد تقدم ابطاله قوله
لم لا يجوز ان يكون ساكنا قلنا لما تقدم قوله على الوجه الاول الامتناع عدمي
مسامتة — فلا يعلل قلنا مماسة الجسم او مباينته لجسم آخر وصف وجودي لانه نقيض
اللامماسة التي هي وصف عدمي قوله يلزمكم هذا في صحة العالم قلنا العالم
معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفات الثبوتية اما هاهنا السكون ثبوتي
فيصح التقسيم الذي ذكرناه قوله علة الحاجة الحدوث قلنا بل الامكان وقد
تقدم بيانه قوله تعلق قادرية الله تع بايجاد العالم وتعلق علمه بان العالم سيوجد
قديم وقد عدم بعد وجود العالم قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما
باقيان ازلا وابدا [illegible] هذه الحجة مما اوردها صاحب الكتاب وذكرها
في تصانيفه والحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي التي تشتمل على اربع
دعاوى وهي ان كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو من الحوادث
فهو حادث والدعاوى الاربع هي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها

[illegible]

ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما
يجب ان يسبق عليه العدم وكان من الواجب على مصنف الكتاب ان يعين ماهية
الازل حتى يتقرر معنى قوله لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما كذا واما
كذا وقد فسره بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره بعضهم باستمرار وجود
في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحد من الحركات
لا يكون ازلية على اي تفسير يفسر به الازل كما ذكر في ابطال القسم الاول في الوجه
الاول انما الكلام في مجموع الحركات التي لا اول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب
في الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت ان الازلية تنافي وجود حركة
قبل حركة لا الى اول وجوابه عن ذلك بان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر
منقضي ومن امر حاصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية
منافية لهذا المعنى ليس بمفيد لان النوع باق مع الامور المنقضية والامور
الحاصلة وهو لا يورد الحجة على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم وماهية الحركة
يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن ومن ذلك يتبين ان المركب من امر
منقضي ومن امر حاصل يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فاذن نوعها لا ينافي الازلية
ويلزمه شيء آخر وذلك انه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز
آخر فليس هو نفس الحصول وحده بل يجب ان يقترن به معنى بعدية الحصول
السابق وهي امر اضافي والاضافات عنده غير ثبوتية وقد اطلق القول بوجود

الحركة فلزم ان يكون احد جزئي ماهيتها معدوما فلا يكون القول بوجودها
على الاطلاق صحيحا اما قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة ازلية الثاني
ان كل الحركات يحتاج الى موجد مختار فغير بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا
وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه انما قيد الموجد بالمختار ليتخلف
الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة لكن لو سلم له هذا السلم
في كل واحد من الحركات اما المجموع او النوع فلم يثبت كونهما متخلفا عن
موثر مختار حتى يسوغ له الاستدلال بالتخلف على كون الموجد مختارا وقد احال
في الجواب بيان امتناع كون الموجد موجبا وتجويز كل سابق شرطا لحصول
اللاحق الى باب اثبات القادر وفي ذلك الباب لم يزد على قوله لو كانت
حوادث لا اول لها فقد تقدم ابطاله لكنه قال قبل ذلك في المسئلة التي
ذكر فيها ان مدبر العالم لا يجب الوجود مكذا احال حدوث السابق ثم يكن العدم والى
موثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فناه صيرموثرا فيه بالفعل فذلك
المؤثر يكون حكم حادث ولا بد له من موثر فان كان هو الحادث الذي عدم الان
لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال ثم لقائل ان يقول لا يجوز ان يكون عدم السابق بعد
وجوده شرطا لوجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم
امتناع اشتراط الوجود بالعدم فان عدم الغيم شرط في اضاءة وجه الارض
من الشمس وعدم الدسومة شرط في انصباغ الثوب من الصبغ واما قوله

في الوجه الاول في ابطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الازل ساكنا ان
صحة الحركة متوقفة على صحة وجود الحركة في نفسها وقد مر بيان استحالتها
في الازل فيقال له قد مر بيان جواز امكان استمرار نوع الحركة في الازل واذا كان
كذلك فقد بطل اصل هذا الدليل وايضا امتناع الحركة لا يكون لذاتها وهو ظاهر
والعدمي عنده لا يكون علة ولا معلولا ولا مضافا اذ الاضافة عدمية عنده ايضا
فلا يكون لازما لما هو وهو ان اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير
معقول واشار الى ذلك في الاعتراض الثاني بقوله الامتناع عدمي واجاب له
في الجواب ان مماسة الجسم او مباينته لجسم آخر وصف وجودي لانه نقيض
اللامماسة مقول عليه فقد مر الكلام على هذا التقرير وايضا المماسة والمباينة اضافيان
وعندك لا شيء من الاضافات موجودة وايضا السكون ليس اضافيا فلا يصح تفسيره
بالاضافيات وقوله في الوجه الثاني ان السكون ان كان ازليا ولم يكن واجبا لذاته
افتقر الى مؤثر موجب والموجب ان لم يكن تاثيره موقوفا على شرط امتنع زواله
وان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط ان كان واجبا امتنع زوال السكون وان
كان ممكنا عاد التقسيم فيقال له لا نسلم هذا بعد تسليم كون السكون ثبوتيا لا بد من بيان
امتناع كل شرط مشروط بشرط آخر قبله لا الى اول ولم يوجد ذلك البيان
في كلامك وقوله من اراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الاجسام ليس
بوارد لان الدليل ان صح دل على امتناع وجودهما لانفكاكها عن الحركة او عن السكون

فلا يعقل ...

ف
سواء كان ذلك الشيء واحدا او اشياء متماثلة او مختلفة ولو ثبت امتناع انفكاكها
عنها ان لا شيء لا يخلو عنها لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان واما قوله في الوجه
الاول من المناقضة ان امكان وجود العالم لا اول له فالقول بانه ممتنع الوجود
في الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بداية لامكان حدوث العالم لكن ازليته
مع فرضنا حدوثه محال فزاد في الجواب لفظ الحدوث ليصح له المغالطة ولكان
من الصواب ان يقول الامكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان واما امتناع
وجود العالم ازلا مع امكانه لاستناده الى فاعل مختار او لغير ذلك مما تقتضي
حدوثه وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة وهو ان سبق عدم
الجسم على وجوده يقتضي تقدم الزمان ان ذلك كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
ليس بوارد عنده لانه يقول التقدم والتاخر يلحقان الزمان لذاته وغيره
به فتقدم العدم على الوجود محتاج الى زمان يقع فيه لعدم دخول الزمان
المقتضي للتقدم والتاخر في مفهومهما واما بعض اجزاء الزمان فيتقدم على
البعض الآخر لكون التقدم والتاخر داخلين في مفهومهما وقوله في الجواب
عن الاعتراض الذي يعد وهو ان العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا ساكنا
بانا اذا فرضنا جوهرين متماسين عينا بالسكون ههنا على ذلك الوجه وبالحركة
زواله عنه تغيير حد الحركة والسكون بما لا يتناوله ذلك القول ينقض لان الجسم
الواحد لا يكون متحركا ولا ساكنا وايضا ان الجسم اذا تحرك كانت اجزاؤه ساكنة

لتقابلهما على الماسة ولا يقال لو كان العالم عبارة عن جميع الاجسام لامكن ان يكون
معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا وان كانت اجزاؤه متحركة وساكنة و ح
يبطل اصل الدليل ومن قبل فسروا الحركة والسكون بالحصول في الحيز لا يقال
تحقق مكان العالم اذ اما ان يكون معدوما او موجود ا ثم اعترض بان الحيز
لو كان عدميا كان الموجود في المعدوم وادعى ان ذلك مح ولا يات فيه بحجة
ولعله قال لان ذلك تخيل اذ قال يكون الموجود معدوما وذلك مح و
اعتراضه ذلك باطل لان ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو امر عدمي وليس
ذلك بممتنع وقد وقع تحقيقنا في النسخ التي وقعت الينا ان كل وهو ذكر اقسام
كون المكان حالا في متحيز فكانه قال يمتنع ان يكون ذلك المتحيز غير العالم لانه
ح لا يجوز ان يكون داخلا لامتناع كون المكان داخل المتمكن ولا يجوز ان
يكون خارجا لان خارج العالم لا متحيز ويمتنع ان يكون ذلك المتحيز هو العالم
لاقتضائه الدور فان العالم يكون فيه وهو في العالم وجوابه ان الدور يلزم لو
كانت لفظة في بمعنى واحد لكنها هنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى
القيام بالمحل فلا يلزم الدور قوله لو كان المكان جسما لصح عليه الحركة
ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود اجسام لا نهاية لها ليس بصحيح لان
اللازم منه اما الانتهاء الى جسم لا يصح عليه الحركة او وجود اجسام لا نهاية
لها قال اما الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل اربعة

الفاعل

الفاعل والمادة والصورة والغاية قالوا ونحن نبين من هذه الجهات امتناع حدوث
العالم اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان لحدوثه قد يتم
تخصيص احداثه بالوقت الذي احدثه فيه اما ان يكون لمرجح او لا لمرجح والاول
باطل لان النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز والثاني باطل لما سبق ان
ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح باطل واما بالنظر الى المادة
فلان كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والامكان وصف ثبوتي في الممكن فيستدعي
موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ثم هي ان كانت حادثة افتقرت الى مادة
اخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة واما بالنظر الى الصورة فلان
الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل محدث فعدمه سابق على وجوده ومفهوم
ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد
فذلك القبلية صفة ثبوتية فقبل اول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في
الاول فقبل كل حادث حادث آخر لا الى اول واما بالنظر الى الغاية فهو
ان موجد العالم ان كان مختارا فلا بد له من غاية في الايجاد فكان مستكملا
بذلك الايجاد وكان ناقصا لذاته وان لم يكن مختارا كان موجبا لذاته فيلزم
من قدمه قدم الاثر والجواب عن الاول ما ذكرنا من اختصاص الكوكب
بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطا واختصاص احد جانبي الملتم المتحرك
المخصوص والجانب الآخر بالوقف ثم الجواب الحقيقي ان المقتضي لذلك الاختصاص

تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغني
عن المرجح لا يقال تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت
عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث
لانا نقول كما يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت وقت آخر
فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت وعن الثاني لان
الامكان ليس وصفا وجوديا على ما مر وايضا فالمادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها
بمادة اخرى وهو محال فان قلت المادة قديمة فامكانها قائم بها اما امكان الحادث
لا يمكن قيامه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم قلت لو قام امكان المادة بها
لكان وجود المادة مشروطا في امكانه لان وجود المحل شرط في وجود الحال فلو كان
امكان المادة قائما بها لكان امكانها مشروطا بوجودها لكن وجودها عرض
مفارق والموقوف على العرض المفارق مفارق فالامكان عرض مفارق هف
وعن الثالث انكم لما قلتم كل حادث فعدمه سابق على وجوده فقد اعترفتم بكون
العدم موصوفا بالسابقية فوصف العدم لا يجوز ان يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود
بالمعدوم وحينئذ ان السابقية ليست صفة موجودة فبطل كلامكم بالكلية وعن الرابع
انا نسلم انه تعالى فاعل مختار الجواب اما التشكيك الاول بان احداث العالم
في وقت دون وقت يقتضي ترجيح احد المتساويين على الآخر من غير مرجح والجواب انه
كاختصاص الكواكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص محل المنطقة بجانب دون جانب

لعينه مفيدا في الامور الموجودة يمكن ان يقال المرجح هناك موجود ليس
بمعلوم واما في الامور العدمية فلا يمكن ذلك وقوله في الجواب الحقيقي بان
ارادة الله تعلق باحد الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج الى مرجح دعوى مجرد
عن الحجة والاعتراض عليه بان القول بالترجيح يستدعي وجود الاوقات
صحيح والجواب ان الامتياز عندكم كما لا يقتضي ان يكون للوقت وقت
كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود ان يكون لهما وقت ليس
بجواب عنه وقد مر ان الكلام في كون الوقتين غير محتاجين الى وقت آخر و
العدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما والجواب الصحيح ان يقال
الاوقات التي تطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز فيها الا في الوهم
واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة انما يبتدئ وجود الزمان مع اول
وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان
اصلا واما التشكيك الثاني بان كل محدث محتاج الى مادة تسبقه ويكون
محلا لامكانه والمادة ان حدثت احتاجت الى مادة تسبقها والجواب عنه
بان الامكان غير موجود وايضا المادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة
اخرى ليس بوارد لان الامكان الذي محله الماهية غير الامكان الذي محله المادة
فان الاول منهما امر عقلي يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها والثاني
عبارة عن الاستعداد وجود شيء يكون قبل ذلك الشيء ويحتاج الى محل لانه
بعدمه

فهو الاستعداد

بعدم عرض موجود من جنس الكيف والجواب الصحيح ان الامور الابداعية
لا تصوريتها استعداد او تقدم وجودها وامكانها انما تعقل عند وجودها
وهو صفة لماهيتها التي لا توجد قبل وجودها والتشكيك الثالث بان
سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث قبل كل الحادث والجواب
بان السابق ليس ثبوتيا ايضا ليس معقولا لانهم يعترفون بان ذلك السبق ذهني
يلزم من توهم العدم السابق الا اذا توهم وجود فان عندهم يقع فيه
العدم السابق والوجود المسبوق وهو لم يبطل ذلك والتشكيك الرابع بان
فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محال
فلم يجب عنه الا بقوله انا سنبين ان الفاعل مختار والجواب الصحيح على راي
بعض المتكلمين ان الغاية هنا كاستكمال الفعل لا الفاعل وعلى راي بعضهم انه
لا غاية هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك هو نفس الفاعل لانه تعالى انما
يفعل لذاته ولانه فوق الكمال فهذا ما اورده المصنف والكلام فيه وعليه
في هذا الباب وبقي علينا ان نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسئلة الحدوث
فنقول الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في هذه المسئلة يحتاج الى
اقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوى الاربع المذكورة وهو امتناع وجود
حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر
ما عندي فيه فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه

حجة المتكلمين على حدوث العالم

لما كان كل منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل
ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان تتطرقان
الى الحوادث الماضية فتكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى
ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم
قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدية من
الان مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدية من مثل هذا الوقت من
السنة الماضية ذاهبة في الماضي واطبقت احديهما على الاخرى في
التوهم بان يجعل المبدآن واحدا وهما في الذهاب الى الماضي متطابقين
استحال تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي من
الآن ومن السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدية من
السنة الماضية زائدة على المبتدية من الآن لان الناقص من المتساويين لا يكون
زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون المبتدية من السنة الماضية في
جانب الماضي انقص من المبتدية من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك
الا بان تنتهي قبل انتهاء المبتدية من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد
عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم
عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام
المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن الناس انهما يجعلان في الوجود

في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق فيهما في الوجود فاذن هذا الدليل
موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة
والنقصان انما فرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع
في تناهيه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وا [illegible]

[illegible] العالم

اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله و
الاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة
من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللواحق المتباينتين بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا نحتاج في تطابقهما
الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب
الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها
قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بعدد متناه متناهية ايضا فاذن
قد تم هذا الدليل مع سقوط ما اعترض عليه منه وتم ذلك الدليل على حدوث
العالم بطريقة الجمهور فهذا ما عندي فيه واعود الى النظر فيما في الكتاب
قال مسئلة الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام واحتج اصحابنا
بثلثة اوجه احدها ان الاجسام متماثلة لاستوائها في الاعراض بل [illegible] بعضها ببعض
ولولا تماثلها لما كان كذلك والاعتراض عليها ان هذه الدلالة انما تصح في حق من يصحح
جميع الاجسام وشاهد انقلاب كل واحد منها الى كل واحد ما قبل ذلك فليس الا الرحم

والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون
متساوية في الماهية والاعتراض عليه انه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل
للكيفية الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصارى علمنا
هذه فلا تدل على الحكم الكلي وايضا لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن
بريهم كيفية عندها استلذ مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بعد
تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية
لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم
لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية الماهية وفي الاعتراض
ان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي
في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات اقول الحد الدال على ماهية
الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع التقسيم فيه ولذلك
اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في واحد واحد وقع فيه التقسيم
ضرورة كقولنا الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد بها الطبيعي
والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذكر بوجوب تخالف
الانواع لا تخالف المفهوم من الحدود وذكروا ان تقي الدين العجلاني ايضا ذهب
الى تخالف الاجسام وانا ما رايت في كلامه الا وفاقا لرأي الجمهور قال
الاجسام باسرها باقية خلافا للنظام لنا انه يصح وجودها في الزمان

فيه فيكون متساوية في

الاول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهو منقوض على قول اصحابنا بالاعراض ولا على الاعتماد فيه على الاستمرار
في الحس لما عرفت ان عند تعاقب الامثال يظنها الحس واحدا مستمرا ولانه
منقوض بالالوان على قول اصحابنا بالاعراض وما يقال انا نعلم بالضرورة اني
انا الذي كنت بالبكرة منهو نا على نقل النفس الناطقة وان هوية الحيوان المعين
ليست عبارة عن الجسم فقط بل لابد فيه من اعراض مخصوصة وهي غير باقية واذا
كان احد اجزاء الهوية غير باق كانت الهوية غير باقية **اقول** هذا النقل من
النظام غير معتمد عليه وقال بعضهم انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال
البقاء فذهب وهم النقل الى انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى الضرورة
في بقاء الاجسام ولا مفقن ذلك بما يورد عليه مما مر ذكره في باب السفسطة
وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد
للاجسام حتى تقولوا انه ينتفي بطريان الضد ولا نقول بثبوت المعدوم حال العدم
ونقص(؟) ان الاجسام ينتفي عندنا بقيامنه فلا بد له من القول بانها لا تبقى كالاعراض
قال مسئلة التداخل محال في الاجسام خلافا للنظام لانه لو
تداخل لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم والعوارض فيفضي الى اتحاد الكثير
اقول لما الزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم الصغير
لزمه القول بتداخل الجواهر والدليل الذي ذكره المصنف عام في الاجسام

والاعراض والنظام لا يقول بتماثل الاجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد
هو حكم بداهة العقل بان الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد واما في الاعراض
فموضع نظر لان القائلين بوجود الفصول المشتركة للحيوانات جوزوا اجتماع
النقط في محل واحد مطلقا واجتماع الخطوط لا في جهة الطول واجتماع
السطوح لا في جهتي الطول والعرض **قال** مسئلة الاجسام يجوز خلوها عن
الالوان والطعوم والروايح خلافا لاصحابنا لنا الهواء لا لون له ولا طعم له
احتجوا بقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده
والاول خال عن الجامع واما الثاني فعندنا يجوز خلوه عما امتنع بعد اتصافه
بها واما الباقي فهو لا ينفي عن المحل الا بضد تزول عنه فان صح هذا ظهر الفرق
والا منعنا الحكم في الاصل **اقول** نقل هذا عن ابي الحسن الاشعري وقيل
لكن مراده ما فهم عن قوله اما ان الهواء لا لون له ولا طعم لعدم الاحساس به
نعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غيرها مع تقتضي النفي والا ادى
الى السفسطة وادعوا ان ابا الحسن قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو
الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ومنع المصنف هذا القياس
لخلو حكم اللون والكون عن الجامع وايضا اتفق الفريقان اعني ابا الحسن والمعتزلة
على امتناع خلو الجسم عن الاعراض التي هي فارقة في الحس كالالوان لا التي غير فارقة
كالاصوات بعد اتصافه بها اما الاشعري فلاجراء العادة بخلق امثالها عقيب

والاعراض

ذوالها واما المعتزلة فلامتناع انتفائها من غير طريان الضد عليها فقاس ابو الحسن
ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوه
عنها قبل الاتصاف قياسا عليه فمنع المصنف هذا القياس بالفرق من الصورتين
وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف
ليس هكذا فان صح هذا الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو
بعد الاتصاف اي خالفنا الاتفاق قال مسئلة الاجسام مرئية خلافا
للفلاسفة لنا انا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه
ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله
الجزء الواحد استحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف
بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به ليكون الطويل فيلزم التجزي وهو
محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي ولقائل
انا ساعدنا على اثبات الجوهر الفرد ولكن لا نم ان الطول نفس الجوهر والا لكان
الجوهر الفرد طويلا لوجود الاقسام بل هو عبارة عن تاليف الجواهر في سمت
مخصوص والتاليف عرض فلم لا يجوز ان يكون المرئي هو واجيب عنه
بانا نرى الطويل حاصلا في الحيز وذلك لا يعقل في العرض فعلمنا ان
المرئي هو الجوهر وفيه ان يكون ذلك كلاما غير الاول اقول
الفلاسفة لا ينكرون كون الاجسام مرئية بل انما يقولون ان الاجسام مرئية بتوسط

الالوان والاضواء وليست مرئية بذاتها من غير توسط شيء والاشعري والقاضي وان شاء عرق
يقولون اثبات الرؤية في الله متحد ان مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود
فيكون مرئيا وصاحب الكتاب بين في الدليل الاول ان المرئي هو الجوهر
مع التاليف ثم ذهب في المنع الى تجويز كون التاليف هو المرئي والاصوب
ان نقول كون الجوهر مع التاليف القائم به مرئيا لا يقتضي كون جزئه الذي هو الجوهر
مرئيا ومن ان جوابهم الذي اجابوا به انتقال الى دليل غيره وهو ان المرئي
حاصلا في الحيز فليس بعرض فان الدليل الاول هو ان المرئي طويل
فليس بعرض وبيانه صحيح والظاهر ان الدليلين ضعيف قال
مسئلة الخلاء جائز عندنا وعند كثير من القدماء الفلاسفة خلافا لارسطاطاليس
واتباعه والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما
لنا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة والا
وقع التفكك فيها وفي اول زمان الارتفاع خلا وسطها لان حصول الجسم الحاصل
في الابعد مروره بالطرف فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط فيكون
خاليا وان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فالمكان المنتقل اليه خاليا
قبل ذلك فقد حصل الغرض وان كان مملوا فالذي كان فيه ان انتقل
عنه لزم التداخل وان انتقل عنه فاما ان ينتقل الى مكان الجسم المنتقل اليه
ويلزم منه الدور لانه يتوقف حينئذ كل واحد منهما عن مكانه على حركة الاخر

او كان مر

عن مكانها والى مكان آخر والكلام فيه كما فى الاول فيلزم ان البقة اذا
تحركت ان تدافع جملة كرة العالم وهو باطل قطعا احتجوا بان الخلا يحتمل
التقدير فيكون مقدارا اجيب بانا لا نسلم انه يحتمل التقدير على التحقيق بل على سبيل
التقدير كما انا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط
واقعا خارج العالم لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار
خارج العالم كذا ههنا اقول اذا رفعت الصفحة الملساء عن مثلها رفعا مستويا
من غير ميل الى جانب ارتفعت المصاقبة معها وذلك مما تستعمله اهل الحيل فى
مقاصدهم ثم اذا امالت الى جانب ارتفع البعض اكثر من البعض الآخر ودخل
الهوا فى الوسط واما الجسم المنتقل من مكان الى مكان فيلزم المحال الذى ذكره
لولا التخلخل والتكاثف اعتضادا لكن القائلين بنفى الخلا يقولون بهما وبهما
عبارتان عن ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شئ فيه او خروج شئ
عنه وذلك انما يقع فى الاجسام الرقيقة القوام كالهوا فاذا تحرك الجسم من مكان
الى مكان تكاثفت الاجسام التى فى الجهة المنتقل اليها وتخلخلت التى فى الجهة المنتقل
منها واما الخلا الذى يتقدر وان قدر فان بعضها يكون نصف بعض وبعضها بين الحيز
ضعف بعض وان لم يكن هناك فارض والفرض بخلاف قطر العالم اكثر او اصغر
مما هو الآن فانا لو لا صدور الخلا لما بقى الما فى الهوا معلقا فى سراقة
الما ولما تحرك الى فوق فى الآت مثل الالة التى تعذب بها من صاحب اسرالول

وسمى بانا مسل وغيرها من آلات اصحاب الحيل والمناقضة بالمقاحمة
لا يمشى مع امكان التخلخل والتكاثف قال تنبيه الحركة فى الملا الذى
نسبة رقته الى رقة الما كنسبة زمان الحركة فى الخلا الى زمانها فى الما انما تقع
الا فى زمان اذ لم يمكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق وكذا ذلك معلوم
الفساد اقول المسئلة التى اوردها ههنا مستعملة فى نفى الخلا وفى اثبات
الميل اعنى الاعتماد يقولون الحركة فى الخلا تقع فى زمان لا محالة وفى الما
مثلا فى زمان اطول لكون قوام الما معاوقا للمتحرك وقوامات الاجسام
قابلة للتزيد والتنقص فاذا فرض جسم ارق منه بحيث تكون نسبة
قوامه الى قوام الما نسبة الزمانين وجب ان تكون الحركة فيه فى زمان مساو
للحركة فى الخلا فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا محال فاذن الخلا ممتنع
الوجود واما فى اثبات الميل فيقولون الحركة مع عدم الميل تقتضى زمانا ومع
الكثير في الفتح وقع لفظ ميل مفروض زمانا اقل من ذلك الزمان لمعاوقة الميل والميل قابل للشدة
والضعف فاذا فرض جسم يكون نسبة ميله الى الميل المفروض نسبة زمان
عديم الميل الى زمان ذى الميل المفروض كان زمان حركته مساويا لزمان حركة
عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هف فاذن الجسم لا يخلو عن
ميل وهو المطلوب قالوا وليس لقائل ان يقول الحركة فى الخلا او مع عدم الميل
تقع لا فى زمان والزمان متوزع على المتحركات بحسب رقة القوام وكثافته

اوبحسب قلة الميل وكثرته لان الحركة يستحق زمانا لذاتها فان تقطع نصف المسافة
يكون قبل قطع تمامها فهذا ما يقولون في هذا الموضع واعترض الشيخ ابو البركات
عليه بان قال لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة في الملأ
على الحركة في الخلأ او مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على الميل
القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام
او الميل مع حصة القوام او الميل من ذلك الفضل ويلزم من ذلك كون
زمان حركة الجسم ذي القوام او الميل مساويا لزمان حركة عليهما واجيب عنه
بان الحركة يستحيل ان توجد الا في حد ما من السرعة والبطوء وزمان السريعة والبطيئة
مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط
يستحيل ان يتعين لها زمان فان كل زمان يعتبر يجب ان يكون قابلا للنقصان
والزيادة وهي كانت مع حد من السرعة والبطوء وفرضت مجردة عنها فقط
فهذا ما قيل في هذا الموضع وما في الكتاب جواب سؤال وتقريره هكذا الحركة
في الملأ الذي نسبته رقته الى رقة الملأ اما ان تقع في زمان او لا في زمان
لكن يستحيل ان تقع في زمان لانه يستلزم كون الحركة في الملأ الذي هو
ارق من ذلك الملأ اسرع من الحركة في الخلأ والمقاوم يجب ان يجعل الزمان
اكثر وعلى هذا التقدير يجعله اقل هف فاذن تلك الحركة تقع لا في زمان وذكر
انا نلتزم ذلك لكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم الفساد

نسبة زمان الحركة في الخلا
الى زمانها في الملأ صح

ويلزم منه ما ذكره ابو البركات بعينه قال مسئلة الابعاد متناهية خلافا للهند
لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للاول
فاذا امال المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلابد من نقطة هي اول نقطة
المسامتة لكن ذلك محال اذ لا نقطة الا وفوقها اخرى فيكون المسامتة مع الفوقانية
قبل المسامتة مع التحتانية فاذن فرض خط غير متناه يفضي الى هذا المحال
فيكون محالا اقول هذا دليل ورده الحكماء في هذا الموضع فقالوا لو كانت
الابعاد غير متناهية لامتنعت الحركة على الاستدارة اذ يجب ان ينتقل القطر
الموازي لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة الى المسامتة فيلزم
للمسامتة اول ويمتنع ان يكون لها اول لما ذكره المصنف فاذن الحركة المستديرة على
ذلك التقدير ممتنعة الوقوع لكنها موجودة فاذن البعد غير المتناهي ممتنع الوجود
وفيه نظر لان الامور الواقعة في الزمان اما ان يكون اوايلها آن هو مبدا ذلك الزمان
كالحركة فان مبداها هو الآن الذي لم يشرع المتحرك في الحركة بعد وكل آن بعد ذلك
الآن فان الحركة قد عبر منها جزء حتى وصل اليه وذلك الجزء يقبل القسمة الى ما
لا نهاية له كذلك مسامتة الخط للخط بعد الموازاة فانها تقع في زمان بخلاف مسامتة
الخط للنقطة الواقعة في آن فمبدا المسامتة يكون آن الموازاة وكل آن بعد ذلك
الآن يكون الخط فيه مسامتا بعد ان عبر من المسامتة شي ينقسم الى ما لا نهاية له فان
من ذلك ان المحال الذي ذكره غير لازم ولا يتعلق بتناهي الخط ولا تناهيه

قال احتج الخصم بان الاجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها اسرها
اما ان يتميز فيه جانب عن جانب واما ان لا يتميز فان لم يتميز لم يكن ذلك عدما محضا
لان النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز بل لابد وان
يكون امرا وجوديا ولا شك انه يكون مشارا اليه فيكون مقدارا ويكون جسما خارجا
عن كل الاجسام جسم هذا خلف واما ان لا يتميز فيه جانب عن جانب فهذا ايج
بديهة العقل لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي
مثلا غير الذي يلي القطب الجنوبي وانكار ذلك مكابرة في البديهيات وقد سلموا
احيازا متميزة خارج العالم غير متناهية وزعموا انها امور تقديرية غير موجودة
وهذا ضعيف لان المقدر هو الذي لا وجود الا في الذهن والذي لا وجود
له الا في الذهن ان لم يكن مطابقا للخارج كان ذلك فرضا كاذبا وان كان مطابقا
لزم منه وجود الاحياز في نفس الامر ويعود الالزام واما الحكماء فانهم
اصروا على ان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحاكم بهذا التميز
الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول اقول المتكلمون سلموا احيازا غير متناهية
ولم يزعموا انها تقديرية بل زعموا ان التمايز فيها تقديري وذلك هو القول بالخلاء
الذي يشغله الاجسام ويكون مكانا او حيزا لها واما قوله الطرف الذي يلي القطب
الشمالي غير الذي يلي الجنوبي فيقولون في جوابه ان هذا التمايز في القطبين وهما
وجوديان وفي الخلاء الذي يليهما تقديري يتوهم بالقياس اليهما ولولاهما لم يكن شيء

والحكماء القائلون بان الامكنة سطوح الحاويات يقولون ان الاحياز وهمية
والحكم بوجودها في الخارج كاذب وما لا وجود له اصلا لا يتميز فيه اشياء اصلا
قال مسألة العالم لا يجب ان يكون ابديا خلافا للفلاسفة والكرامية
لنا انه لما لم يكن ازليا لا يجب ان يكون ابديا لان ما لا يكون ازليا كانت ماهيته
قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فكانت الماهية قابلة للعدم
ابدا اما الفلاسفة فقد احتجوا بامور احدها ان المؤثر في العالم موجب بالذات
فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيها انه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده
بعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف وثالثها
كل ما يقبل العدم فان امكان عدمه حاصل قبل عدمه وذلك هو الامكان
لابد له من محل اي لابد من شيء محكوم عليه بانه ممكن الاتصاف بذلك العدم
وليس هو وجود ذلك الشيء لان الذي يمكن اتصافه بالشيء لابد وان يكون باقيا
مع ذلك الشيء ووجود الشيء لا يبقى مع عدمه فاذن لابد من شيء آخر يقوم به
امكان عدمه وذلك هو الهيولى فاذن كل ما يصح عليه العدم فله هيولى فلو صح
العدم على الهيولى لافتقر الى هيولى اخرى الى لا نهاية وهو محال فاذن
الهيولى لا تقبل العدم وقد ثبت ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية فاذن
عدم الجسم محال اقول انه استدل على دعواه بكون العالم ممكنا لذاته واورد
من جانب الفلاسفة دلائل وجمع كلها الى انه واجب لغيره وليس بمؤثر فيه

منافاة تقتضي مخالفتها اما في الدليل الاول فظاهر لانه اسند امتناع عدمه
الى مؤثره الموجب واما في الدليل الثاني فمن امتناع عدم الزمان المقيد
بكونه بعد وجوده وذلك لا يدل على امتناعه لذاته واما في الدليل الثالث
فلم نفرق بين الامكان الذاتي والامكان بمعنى الاستعداد كما بينا فيما
مر والامكان الثاني يقتضي الاحتياج الى المادة دون الاول والمبدع
احد القسمين فذلك الامكان وامتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن
لذاته انما يكون عند من يقول بالاحتياج المنعدم الى المادة السابقة فقد
بين ان الدلائل التي اوردها دلت على الامتناع بالغير وذلك لا يخالف ما ادعاه
قال واحتج الكرامية على وجوب ابدية العالم بان عدم العالم بعد وجوده
اما ان يكون باعدام معدم او بطريان ضد او انتفاء شرط والثلثة باطلة
اقول عدم العالم بعد وجوده مح وانا قلنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان
الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجودي عدم العالم والا لكان
الوجودي غير العدم الذي غايته انه يقتضي عدم الجوهر ويكون ذلك اعداما بالضد وليس
هو هذا القسم الاول بل هو القسم الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا
فيمتنع استناده الى المؤثر لانه لا فرق في بديهة العقل بين ان يقال لم يفعل البتة
وبين ان يقال فعل العدم ولانه يلزم احد العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد
من العدمين تعيين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانا قلت

انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين الاول هو ان حدوث الضد
متوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الاخر معللا بحدوث هذا (العدم)
الضد لزم الدور وهو مح الثاني وهو ان التضاد حاصل من الجانبين
فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يعدم كل واحد منهما
بالاخر وهو مح لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر
حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان
موجودين معدومين دفعة واحدة وهو مح او لا يعدم واحد منهما بالاخر
فيلزم اجتماع الضدين ان قيل الحادث اقوى من الباقي لان الحادث
حال حدوثه متعلق السبب والباقي ليس كذلك ولان الحادث حال الحدوث
لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقي ولانه يجوز ان يكون عدد
الحوادث اكثر فيكون اقوى لانا نجيب عن الاول بانا ما ان الباقي في تمنع
الحادث من الدخول في الوجود وعن الثالث انه مبني على جواز اجتماع المثلين
وهو مح وانا قلنا انه لا يجوز ان يكون لفقد الشرط لان ذلك الشرط لا يكون
الا العرض فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر
فيلزم الدور وهو مح والجواب عن الثلثة الاول ما تقدم في مسالة الحدوث
وعن الرابع ان نقول لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان
يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان لا يعدم الشي البتة لانه يقال

حال بقائه متعلق السبب
الا انا نقول الحادث ...
معا بل نقول الباقي

عدام ...
... الاو ...
... ذكره

اذا عدم الشيء فهل تجدد امر ام لم يتجدد فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم وان
تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال
ما تجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين يخالف الآخر وهو محال
وان كان وجودا كان ذلك حدوثا لوجود آخر لا عدما للوجود الاول سلمنا فساد
هذا القسم فلم لا يجوز ان يفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث
الحادث متوقف على عدم الباقي قلنا لم فان عندنا عدم الباقي في معلول
الحادث والعلة وان امتنع اسنادها الى المعلول لكن استنادها الى المعلول
قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون
الحادث اقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا
فساد هذا التقسيم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشروط فساد ان العرض
لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم
الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن لاحد منهما
حاجة الى الآخر كما في المتضايفين ومعلولي العلة الواحدة فاذا لم يوجد احد
المتلازمين وجب عدم الآخر اقول مذهب الكرامية ان العالم محدث ممتنع
الفناء واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء العالم
عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة
ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي تحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر

فقال

وهو قول الكل ذكرها الفوات

فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع
ان الله على المختار يفنى بلا واسطة وتبعه قال محمود الخياط قال في موضع آخر
ان الجوهر يحتاج الى نوع من جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع
كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين مثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء
وهو عرض انعدم الجوهر به قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان يقول
افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض يفني جميع الاجسام
وهو لا في محل ثم ابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحدا
يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول المصنف في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين
ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء وذلك ان الفرق
بينهما حاصل ببديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان
وبعدم صدوره عن الفاعل والقول بان فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد
ان لم يكن وبصدوره عن فاعل فان العدمين يكون باعتبارهما الى وجودين او
بانتساب احدهما دون الآخر وقوله في الجواب ان هذا يقتضي ان الاعدام
شيء البتة ليس بجواب انما هو زيادة الاشكال وتاكيد القول من يقول الاعدام
غير ممكن الا بطريان الضد او انتفاء الشرط وهو مذهب اكثر المتكلمين كما ذكره
والعلة وهو ان عدم الباقي في معلول الحادث وتوهم ان الحادث لا يكون اقوى من الباقي
لكونه متعلق السبب ان الباقي في حال البقاء ايضا متعلق السبب ليس بصحيح لان

كل م

واما ابطال الاعدام بطريان الضد جواب الوجه الاول الدور كما ذكره

الباقي عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب واما عند القائلين بانه محتاج الى
سبب مبقي فجوابه ان الموجد اقوى من المبقي لان الايجاد اعطاء الوجود الذي لم يكن
حاصلا والتبقية حفظ الوجود الحاصل ولكونه اقوى ترجح الحادث ومعدوم المرجح
وايراد الاعتراض بان الحادث لو عدم بسبب الباقي في حال الحدوث لكان
موجودا معدوما وهو محال والباقي لو عدم بسبب الحادث ما لزم منه محال ثم
الجواب بان الباقي يمنع الحادث عن ان يصير موجودا ولا يلزم منه محال ليس
بمرضي فان الباقي لو كان بحيث يمنع لكان اقوى وليس كذلك والاعتراض بتجويز
كون الحادث اكثر عددا من الباقي والجواب بامتناع اجتماع المثلين ليس مما
يذهب اليه وهم جواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان الضد
حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لميته فليس
بجواب والجواب ما افاده من كون الحادث اقوى لترجح الموجد على المبقي واما
ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة
فان من الجائز ان يكون شرطها كغيرها من العرض كما كون الجوهر الذي هو المحل
شرطا في ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بان مر
بل امرا عدميا وقد مر جواز الاشتراط به وذو ان ذلك لا امر يقتضي انعدام المشروط
بعدم [illegible] ثم المصنف كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر
ممتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يجدي مع هولاء الخصوم لان الكرامية

لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض
فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج
فيه اليه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض
معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب
المصنف بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس بمفيد ههنا
فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد
من المتلازمين الى عين الآخر محال لكنه من غير احتياج احدهما الى الآخر
والى ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي
لا تقتضي امتناع الانفكاك وايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح
فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الآخر لا الى اضافته
محقق وجعل الاعلة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة اخرى فليس فيها عدم الاحتياج
مطلقا من غير لزوم الدور واما قوله في اول الاشتغال بالجواب عن الثلثة والجواب عن
الاول ما تقدم في مسألة الحدوث فتلك الثلثة هي التي اوردها من جانب
الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان بعد وجوده واحتياج
ما يجوز عدمه الى مادة قبل عدمه وقد قرر الكلام فيها قال تقسيم الاجسام
اي من اجزائه الحسية الجسم اما بسيط وهو الذي يشابه كل واحد من اجزائه كلا في تمام الماهية واما مركب وهو
الذي لا يكون كذلك اما البسيط فاما فلكي واما عنصري اما الاجسام الفلكية فقد ثبت

الفلاسفة ان الثقيل والخفيف والحارة والباردة والرطبة واليابسة ولا يصح
الخرق والالتيام والكون والفساد عليها واحتجوا بان الجهة مقصد المتحرك
ومتعلق الاشارة فتكون موجودة لان النفي المحض لا يتميز فيه وهي غير منقسمة والا
والا لكان المتحرك اذا وصل الى نصفها بالحركة وبقي متحركا فاما ان يقال انه الآن متحرك
عن الجهة فيكون الجهة ذلك الحد لا ما وراءه او اليها فلا يكون ذلك الحد من الجهة
بل الجهة ما وراءه فثبت ان الجهة حد غير منقسم ثم قالوا انه لابد من محدد كري
يحدد الفوق والتحت بمحيطه ومركزه ثم قالوا وهذا المحدد غير قابل للحركة
المستقيمة والا لكانت الجهتان اعني ما عنه وما اليه حاصلتين له لا به واذا لم يكن
قابلا للحركة المستقيمة لزم ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا لان الثقيل هو الذي ينزل
الى الوسط والخفيف الذي يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة ولم يقبل الخرق
والالتيام لان ذلك حركة مستقيمة واذا لم يقبل الخرق كان بسيطا لان كل مركب
قابل للانحلال وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن ان يحصل في الوضع الذي حصل
عليه الجزء الآخر وكل ما كان قابلا للحركة وكل ما كان كذلك ففيه ميل محرك وكل — كذلك كان صح
ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة وكل متحرك بالاستدارة فحركته ليست طبيعية
والا لتحرك بالطبع عما تحرك اليه بالطبع فتكون الطبيعة الواحدة طالبة للشيء الواحد
وهاربة عنه وهو محال ولا قسرية لان القسر يكون على خلاف الطبع وحيث لا
طبع فلا قسر فكل الحركة ارادية فالسماء حيوان متحرك بالارادة والجواب

اغاليط الفلاسفة

عن هذه الطامات مستقصى في كتبنا الكلامية والحكمية **اقول**
اثبات الجهات ومحددها على القول بتناهي الابعاد وقالوا لما كانت الابعاد
متناهية فالاشارة الحسية لا يمكن ان تذهب الى غير النهاية والا المتحرك
القاصد جهة ولوجوب كون المشار اليه بالحس موجودا تكون الجهة موجودة
وكل موجود قابل للاشارة فاما ان يكون جسما او جسمانيا ولا يجوز ان يكون
الجهة جسما لان كل جسم قابل للتجزية ولا شيء من الجهة بقابلة لها لما ذكره
فاذن الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة وكل جسمية تشتمل على ما [illegible]
والجسم الذي يتحدد به الجهة لا يجوز ان يتركب من اجزاء مختلفة لكونها مختلفة
الجهات ووجوب كون الجهات متقدمة على اجزائها عليها فاذن المحدد
يكون بسيطا في نفسه متشابها في شكله ولا تتشابه في الشكل غير الكرة فاذن
هو كرة ولا يمكن ان يحدد بما هو خارج عنه لاحتياجه في التعلق بما هو خارج عنه
الى الجهة المتقدمة عليها فان تحدد بما هو داخل فيه والمركز فيما هو داخل فيه اعتبار
الجهة الا بالمركز او بالمحيط فاذن يتحدد به جهتان هما ماخذا امتداد واحد
لا غيرهما العلو والسفل وما عداهما لا يكون متميزا بالطبع بل ان كان فيها امتيازا
كان بالعرض كاليمين والشمال وبساطة المحدد يمكن ان يحتج بما قلناه وان كان بيانها
بامتناع الخرق عليه ايضا ممكن كما ذكر واما بيان وجوب الحركة في المحدد
فلا سيما في الابعد فتتوقف احديهما ان الجسم لا يخلو عن ميل وثانيهما ان الجسم البسيط

ممتنع ان يكون فيه ميلان مختلفي الجهة وممتنع ان يتحرك المحدد حركة غير مستديرة
فاذن فيها ميل مستدير ولا عائق لها لان العائق عن الحركة يجب ان يكون ذا ميل
في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة اخرى وكل ميل بلا
عائق يقتضي حركة فاذن المحدد متحرك على الاستدارة فهذه مقدمات لابد
منها في بيان ما قصد بيانه وعلى كل مقدمة كلام لم يشر الى شيء من ذلك
فاعرضنا عنه اقتدا به لئلا نكون خائضين في غير ما قصدناه. قال وأما
العناصر فزعموا ان الارض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانها
كانت منطوية بعضها على البعض الا الماء وزعموا ان الحركة مسخنة فالجرم الملاصق
للفلك يجب ان يكون في غاية السخونة واللطافة وهو النار والذي يلاصق النار وهو
الهواء يكون تاليا لها في اللطافة والذي يلاصق الارض يتلوها في الكثافة
وهو الماء فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر الا ان هذا الكلام يقتضي ان
يكون الارض ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم وان يكون النار في غاية
الرطوبة لان الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة قبول الاشكال لا بسهولة الالتصاق
بالغير والا لم يكن الهواء رطبا. اقول الحكماء لا يزعمون ان حرارة النار مقتضاة
حركة الفلك بل انما قالوا انها مقتضاة صورتها وهي ذاتية وما يقتضيه الفلك يكون
غريبا وانما نقل ذلك عن قول الكندي واتباعه وقد ذكر ابن سينا ذلك تعليلا عنه
فقال انه كان شديد التذبذب وكذلك القول في تعليل برودة الارض

والكثافة

عبارة يحرك على السخونة
اللطافة وهو النار والذي
عن ... البعد ثم

وكذا انها بعيدة عن الفلك. واما قوله هذا الكلام يقتضي ان يكون الارض ابرد
من الماء وهو على خلاف قولهم ايضا فيه نظر فانهم لم يعللوا البرد بالبعد
عن الفلك ولم يقولوا بان الارض ليس ابرد من الماء وانما قالوا الماء ابرد عند
الحس وحيث قالوا الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بان الارض ابرد في
نفسها لكونها اكثف وقلة الاحساس بها لعدم نفوذها في المسام لكثافتها ايضا
واما الرطوبة فان كانت مفسرة بسهولة قبول الاشكال كان النقض بالنار
واردا عليهم وان كانت سهولة القبول محمولة عليها فلا لان المحمول ربما
يكون اعم والحق ان النار مخفف وليس بيابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود
في الماء. قال ثم زعموا ان هذه الاربعة قابلة للكون والفساد لان النار
عند انطفائها تنقلب هواء والهواء اذا برد صار ماء ولذلك يجتمع قطرات
على طرف الكوز المبرد بالجمد والماء ينقلب ارضا كما يفعله اصحاب الاكسير
اقول عبارة ابن سينا هكذا او قد تحل الاجساد الصلبة الحجرية
مياها مثالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجد مياه جارية تشرب
حجارة صلبة والظاهر منه ان اصحاب الاكسير يحلون الاجسام الصلبة
مياها واما عكسه فيفعله الطبيعة فان كثيرا من مياه العيون ينعقد حجارة
صلبة. قال واما المركبات فزعموا ان هذه العناصر اذا اختلطت
انكسرت سورة كيفية كل واحد منها بسورة كيفية الآخر فيحصل كيفية متوسطة

هي المزاج والمتكلمون قالوا العلة مقارنة للمعلول فاذا كان لصورة كل منهما سورة الكاسرية
فان حصل الانكسار ان دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان
فيكون كل واحد من جنسي الكيفيتين في ذلك الآن منكسرا وغير منكسر هف
وان لم يوجدا معا فترجح لان المغلوب لا يعود غالبا لا يقال الكاسر هو الصورة
المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للاضعف
والاشد لانا نقول الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية العارضة فيعود المحذور
وهذا تمام القول في الجواهر الجسمانية **الفرع** المتكلمون لا يقولون
بوجوب مقارنة المعلول للعلة الا القوم قليل منهم فان الاشاعرة يقولون
لا موثر الا الله وان كان خصما ويلزمهم القول به في وجود صفات الله تع
والاكثر القائلين بالعلة والمعلول لا يقولون بالمقارنة لقولهم ان ذلك يقتضي
محالا وهو تحصيل الحاصل اما الحكماء فيقولون بذلك وههنا يكون قد لهم
حجة عليهم ولذلك اسنده الى خصومهم اعني المتكلمين وجوابه عن قولهم الكاسر
هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بان الصورة تكسر بواسطة الكيفية فيعود
المحذور صحيح فانه اذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان مجموعهما لا يمكن
ان يكون كاسرا ومنكسرا في حالة واحدة كما لم يمكن في الكيفيتين والحق ان
الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محلها ولذلك يحصل المتوسط من الماء
الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتيهما ولا يلزم منه محذور **قال**

واما الجواهر الروحانية وهي التي لا تكون متحيزة ولا حالة في المتحيز وقد عرفت
ان الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت اقسامها فنقول اما الهيولى فقد سبق
الكلام عليها واما الارواح البشرية فسياتي القول فيها واما النفوس السماوية
والعقول وهي الملائكة فقد تكلم على ادلتهم في اثباتها **فرع** القول بان القائلين
بالجواهر التي لا تكون متحيزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فيه نظر لان ابا القسم
البلخي من المعتزلة وابا عبد ذكروا ان الروح الانسانية جوهر ليس بجسم
ولا جسماني واراد الهيولى تمثيلا لها من الجواهر الروحانية ليس مرضيا عند
القائلين بها واما النفوس السماوية والعقول فلم يتكلم الامام عليها في الكتاب
بما يدل على اثباتها انما اورد حكايات الحرنانية فيها فقط وذكرها عند قسمة
الجوهر على راي الفلاسفة باسمائها فقط **قال** القول في الملائكة والجن و
الشياطين قال المتكلمون انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة و
الفلاسفة وابو الهذيل من المعتزلة انكروها قالوا لانها ان كانت لطيفة مثل الهواء وجب
ان لا يكون قوية على شيء من الافعال وان عند تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة
وجب ان نشاهدها والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها والجواب لم لا يجوز
ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا انها كثيفة لكن لنا ان
الابصار الكثيف عند الحضور غير واجب واما الفلاسفة فقد زعموا انها
لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز ثم اختلفوا فالاكثرون قالوا انها ماهيات مخالفة

بالنوع للارواح البشرية ومنهم من يقول الارواح التي فارقت ابدانها ان
كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما شاكلها من النفوس البشرية فيتعلق
ضربا من التعلق بابدانها ويعاونها على افعال الشر فذلك هو الشياطين
وان كانت خيرة كان الامر بالعكس والله اعلم بحقائق الامور قوله نقل عن المعتزلة
انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف
افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر
فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك فهم الجن ولذلك عُدّ
ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن وما نقله المصنف ظاهر قال
خاتمة في احكام الموجودات والنظر من وجهين الاول في الوحدة
والكثرة فلكل موجود هوية فلا بد وان يغايرها بتعينها ثم المتكلمون انكروا
كون التعين امرا ثبوتيا واحتجوا بامور احدها انه لو كان التعين امرا ثبوتيا
لكان مساويا لسائر التعينات في الماهية المسماة بالتعين ويمتاز كل واحد
منها عن صاحبه بخصوصيته فيلزم ان يكون للتعين تعين آخر الى غير النهاية
الثاني وهو انه لو كان التعين امرا ثبوتيا استحال انضمامه الى الماهية الا بعد
وجود الماهية لكن الماهية لا توجد الا بعد التعين فان كان هذا التعين هو
الاول لزم الدور وان كان غيره كان الشيء الواحد متعينا مرتين وهو محال
الثالث وهو ان التعين لو كان امرا مغايرا للماهية استحال ان يكون الوجود

القائم

القائم باحدهما هو القائم بالآخر لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلين بل يوجد
كل واحد منهما غير وجود الآخر فيكون الشيء الواحد ليس بواحد بل اثنين في الكلام
فيهما كان في الاول فان الشيء الواحد ليس بواحد بل امور غير متناهية واحتج القائلون
بكون التعين امرا ثبوتيا بان هذا الانسان يشارك الانسان الآخر في كونه انسانا
ويخالفه في هويته فهويته مغايرة للانسانية وتلك الهوية صفة ثبوتية لان هذا الانسان
موجود والمعدوم من هذا جزء لمفهوم من هذا الانسان وجزء الموجود موجود فالمفهوم
من هذا موجود قوله الحجة الاولى التي اوردها المتكلمون انما تتوجه على تقدير
ثبوت تعين كلي يشترك فيه التعينات ولو كان كذلك لكان ماهية التعين مشتركا فيها
فلم يكن تعينا والمراد هنا من التعين ما به المفارقة بين المثلين وهو لا يكون مشتركا فاما اذا قال
ان المراد بالتعين التعين او ما به المفارقة جزءا او عرضيا ويمتاز كل واحد منها عن الآخر بنفسه
لا بتعين آخر فلا يلزم من ذلك ان يكون للتعين تعين والحجة الثانية القائلة بان التعين
لو كان ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية الا بعد وجود الماهية فليس عائدة لان التعين
هو الذي يوجد الماهية بسبب انضمامه اليها ولا يلزم من ذلك دور ولا تعين التعين مرتين
والحجة الثالثة القائلة بان وجود الماهية غير وجود التعين فهما اثنان بل امور غير متناهية
ليس بصحيح لان الماهية توصف بالوجود بسبب اتصافها بالتعين وكان الماهية المغايرة
للوجود لا توصف بالوجود من حيث هي مغايرة للوجود كذلك التعين لا يوصف بالوجود
من حيث هو تعين اما الماهية المتعينة فموجود واحد قال مسئلة الغيرين اما ان يكونا

مثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يكونا ضدين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما
لذاتيهما كالسواد والبياض واما ان لا يكونا كذلك كالسواد والحركة واختلف المتكلمون في
الغيرين فالمعتزلة قالوا انهما الشيئان واصحابنا قالوا انهما الذاتان يمكن ان يفارق احدهما الآخر
في مكان او زمان او وجود وعدم والخلاف لفظي اما المثلان فهما الذاتان
المشتركان في الصفات الذاتية او انهما اللذان يقوم كل واحد مقام الآخر او يسد مسده
وهذه العبارات مختلفة لان الاشتراك في التماثل والقيام مقام الآخر لفظ مستعار حقيقتها مراد منه
التماثل فيكون ذلك تعريفا للشيء بنفسه والحق ان تعقل الماهيات مستغن عن [illegible] تصورا
اوليا لان كل واحد يعلم بالضرورة ان السواد مماثل السواد ومخالف البياض ونقول
الى المثل والمخالف [illegible] هذا التدقيق وجه البداهة او الى المميز منهما **اقول**
الشيئان اما ان يمكن ان يفارق احدهما الآخر بوجه من الوجوه او لا يمكن [illegible] ينقسم
الى المثلين والمختلفين فاذا جعل الغيران شيئين يحفظ شمول الاقسام الثلثة وان جعلا ممكني
المفارقة خرج منها قسم واحد وهو الشيئان اللذان لا يمكن ان يفارق احدهما الآخر
بوجه آخر الشيئان اما ان يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يمكن ان يفارق احدهما
الآخر او لا يمكن والقسم الاول على رأي من يقول ان صفات الله لا هو ولا غيره
يصح تخصيصه بالوصوف بالضد عن كونهما غيرين على التفسير الثاني وهل هما شيئان وهو قوله ممكن المفارقة
ام لا فيه خلاف وقد جوز اطلاق الشيئين عليهما ابو الحسين والى هذا ذهب بعض اصحابه
قال [illegible] يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة

لنا ان بعد الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم والا لما كانا مثلين
ولا بالعوارض لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية فليس كونه
عارضا لاحدهما اولى من كونه عارضا للآخر فيكون عارضا لكل واحد منهما وهو لا يقتضي
الامتياز بينهما البتة فيصير الاثنان واحدا وهو محال ولقول الخصم بان حكم الشيء
حكم مثله فاذا كانت الذوات قابلة لاحد المثلين كانت قابلة للآخر جوابه ان
الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا **اقول** عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد
بل غايته ان يدل على عدم العلم بالتغاير والحكم بان المثلين المجتمعين لا يتمايزان بالعوارض
ممنوع [illegible] الخطوط المحيطة التي تصير عند الاجتماع خطا واحدا في الوضع فانها الى
خطوط متمايزة وكونها كذلك من عوارضها والحكم بان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين
واحدا دعوى مجردة عن بيان ومشايخ المعتزلة جوزوا اجتماع المثلين وقالوا [illegible] كون
بعض الاكوان اشد من بعض هو اجتماع الامثال من تلك الاعراض في محل واحد والذين قالوا
باستحالة جمع المثلين [illegible] المختلفين الى المتضادين
وغير المتضادين [illegible] ان المثلين ايضا [illegible] في المتضادين [illegible]
يعني ان تقسيم الغيرين الى المتضادين والمختلفين والمتماثلين الى المثلين والى غيرهما **قال**
مسئلة زعم بعضهم ان الغيرين متغايران بالذات وكذا المثلان والضدان والمختلفان واحتجوا
بان المفهوم من كون السواد والبياض سوادا وبياضا مغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومثلين ومختلفين
وضدين ولذلك كان التغاير والاختلاف والتضاد حاصلا في غير السواد والبياض

وظاهر انه ليس امرا سلبيا فهو امر ثبوتي فثبت ان المتغايرين تغايرا بمعنى ولذا
المثنى لان تغايرا بمعنى ثم قالوا ذلك المعنى لابد وان تغاير بغيره فمغايرة الجزء معنى
قائم به وهو لابد وان يكون اما مثلا لغيره او مخالفا فما لمسوع غيره او مخالفة لمعنى قائم
به ثم الكلام فيه كما في الاول وهو موجب القول بمعان لا نهاية لها فالذي هو ذلك وكلا منافى هذا
الباب قد تقدم **اقول** هذا القول منسوب الى فرقة المعتزلة وقدح كلامها لمن تنبه م
الاعراض بالاعراض مرة بعد مرة الى لا نهاية له مثل معمر وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات
عقلية يعتبرها العقل منه امور معقولة وللعقل ان يحصل تلك الاعتبارات امور معقولة ويعتبرها
تلك الاعتبارات مرة بعد اخرى وكذلك الى ان ينقطع العقل وما انقطع التقدم لذلك سموها الحا
قال النظر الثاني في العلة والمعلول ومسألة كون الشيء مؤثرا في غيره متصور تصورا
بديهيا لانا بديهة عقولنا نعلم معنى توقف قطعية العلم وكسرت القلم والقطع والكسر مخصوص
فلما كان تصور الاثر المخصوص بديهيا كان تصور مسمى التأثير الذي هو جزؤه ما بعد مطلق الاثر
اولى ان يكون بديهيا **اقول** هذا المعنى هو الذي سميه الفلاسفة بالفعل والانفعال
اللذين عدهما المصنف في الاعراض النسبية والمتكلمون وجودها وذلك انهما لو كانا موجودين
لزم التسلسل في كل واحد منهما **قال** مسألة العدم لا يعلل ولا يعلل به الا اذا عنيت
العلية والمعلولية وهو حاشية لكون العدم علة ومعلولا الى اخره قيام الموجود بالمعدوم
وان لم تعلل كان التأثير عبارة عن حصول الاثر عن المؤثر وذلك يستدعي اصل الحصول والحاصل
الفلاسفة جعلوا العدم علة عدم المعلول لان الممكن اذا تساوى الوجود والعدم لم يستدع رجحان الوجود
علة وجودية استدعى رجحان العدم علة عدمية م

عدمية والجواب ان المعدوم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان **اقول**
العدم المطلق لا يعلل ولا يعلل به اما العدم المقيد فربما تعلل ويعلل به كما يقال
عدم المال علة الفقر وعدم الغذاء للحيوان الصحيح علة الجوع ومن ذلك الباب
قولهم عدم العلة علة عدم المعلول وفي قوله وان لم تعلل به بمعنى يكون العلية والمعلولية
وصفين ثبوتيين كان التأثير عبارة عن حصول الاثر موضع نظر لان التأثير حصول
الاثر عن مؤثر يشترط كونهما موجودين في الخارج او مطلق والكلام في وجودهما
الخارجي وهو لم يزد في البيان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير ثم قوله وذلك
يستدعي اصل الحصول يقال عليه يستدعي الحصول الخارجي لو كان التأثير
ايجادا اما اذا كان اعم من الايجاد فلم يستدعه قوله المعدوم نفي محض فيستحيل
وصفه بالرجحان فالجواب ان الممكن الذي لا يعتبر معه وجود ولا عدم ليس
نفيا محضا والتساوي نسبة الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما الى مرجح
عقلا وهو مرادهم من العلية **قال** مسألة المعلول الواحد بالشخص يستحيل ان
ان يجتمع عليه علتان مستقلتان والا لكان مع كل واحدة منهما واجب الوقوع فيستغني بكل واحدة
الى الآخر فيستغني بكل واحدة منهما وهو محال **اقول** هذا صحيح اذا كان المراد
من الاجتماع والاستقلال كون كل واحد من العلتين تاما وبالفعل اي مستقلا بعد
على العلل الاربعة ونشرائطها **قال** مسألة المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين
مختلفتين عندنا خلافا لاكثر اصحابنا لان السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان

في الحق لهذه المفادة احتجوا بان افتقار المعلول الى العلة المعينة ان كانت لماهيته
اولشي من لوازمها وجب في كل ما يساويه في ذلك المعلول ان يفتقر الى مثل تلك
العلة وان لم يكن لشي من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة
والغني عن الشي يستحيل تعليله به والجواب ان المعلول لماهيته مفتقر الى [illegible] العلة
وتعين العلة انما جاء من جانب العلة لا من جانب المعلول **اقول** الحاصل ان المعلول
مفتقر الى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل لا الى خصوصياتها **قال** مسئلة
العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة
والمعتزلة لنا ان الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض احتجوا
بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للاخر والمفهومان
المتغايران ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان
كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في
الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا كانت الماهية
مركبة لان الداخل جزء الماهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا
لان الداخل لا يكون معلولا والجواب ان مؤثرية الشي في الشي ليس امرا ثبوتيا على ما مر
واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهية او خارج عنها **اقول** الاشعرية
قالوا الصفة الواحدة لا تقتضي اكثر من حكم واحد اما الذات الواحدة فلم يقولوا
ذلك فيه اذ لم يقولوا عليه ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا اذ ذكره الذكر

ايضا وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان وجوده [illegible]
للجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض ليس لوجوده عنه وان يكن وجوديا
لكنه من باب التاثير وهم لا يقولون بكون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة
فليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية ثم ان كانا
المفهومان داخلين او خارجين الى اخره **قال** والذي يدل عليه هو ان مفهوم
كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى
ولم يلزم من تغاير هذه النقطة من الدائرة جزء المفهومات كون النقطة مركبة وكذا
مفهوم وكذا مفهوم كون الالف ليس بـ ب مغاير لمفهوم انه ليس ج ولم يلزم من تغاير
هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا ههنا **اقول** الاضافة والسلب
لا يعقلان في شي واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيئان من حيث انها
واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يقبلهما فاذن عنها فلا يتوجه النقض الاضافة
والسلب عليهم **قال** العلة العقلية يجوز ان يتوقف ايجابها اثرها على شرط
منفصل خلافا لاصحابنا فان الجوهرية موجبة لقبول الاعراض باسرها لكن بشرط
كل عرض مشروط بانتفاء ضده عن المحل **اقول** نفاة الاحوال من الاشاعرة
لا يقولون بالعلة والمعلول ومثبتوها يقولون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها
وهي عندهم علل تلك الاحكام واحكامها لا تتوقف على شرط والجوهرية عندهم
ليست من المعاني والايرد عليهم بها نقض لان المعاني عندهم محصورة وذلك ان

القضايا منهم الصفات نفسية والصفات معنوية اما النفسية فهو ما يلزم
نفس الموصوف ومتى معها ما يثبت كالتحيز للجوهر والمعنوية ما يكون معللا بمعنى
كالعالمية المعللة بالعلم والعالم عندهم معنى هو علة لكون محله عالما ومحال الوجوب
الكتاب بأيام من غير تعرض لموضع الخلاف قال مسألة العلة العقلية لا يجوز
كون مركبة خلافا لاصحابنا لنا ان العلم بكون واحد من المقدمتين لا يستلزم
العلم بالنتيجة ولذا كل احد من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية بمجموع
الآحاد يوجب هذه الصفة احتجوا بأن كل واحد منها لا يوجب المجموع ايضا لا يوجب
فان الماهية باقية كما كانت والجواب المنقض ما مر اقول قد عرفت ان الاشاعرة
لا يقولون بعلية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله تعالى يخلق العلم
بالنتيجة على سبيل اجراء العادة وكلام يورد المصنف في هذا الموضع مثالا
للعلة ليس عندهم علة واما مجموع الآحاد فلا تثبت العشرية والمعنى عندهم الحقيقي
المذكورة وليس شيء منها بمركبة فاذن هذا الخلاف يرجع الى اللفظ قال
الركن الثالث في الالهيات والنظر في الذات والصفات والافعال والاسماء
القسم الاول النظر في الذات فقد عرفت ان العالم اما جواهر واما اعراض وقد
يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع سبحانه اما بامكانه او حدوثه فهذه
وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو طريقة الخليل صلوات الله عليه
في قوله لا احب الآفلين وتحريره ان العالم محدث وكل محدث فله محدث اما الاول

فقد مر واما الثاني فالدليل عليه ان المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما ان
المحدث ممكن فلان المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وما هذا شأنه
كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود ولا نعني بالممكن الا هذا واما ان الممكن لا بد له
من مؤثر فقد تقدم اقول المتأخرون من المتكلمين يقولون الحكم بان كل
محدث فلا بد له من محدث بديهي غير محتاج الى استدلال بامكانه على
احتياجه الى المحدث قال فان قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم الا
على قولنا كل محدث ممكن قوله المحدث كان معدوما ثم صار موجودا فيكون
قابلا للعدم والوجود قلنا هذا محال على مذهبكم ان المعدوم ليس شيء ولا عين ولا
ذات بل كان نفيا محضا واذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول
سلمنا صحة الحكم عليه لكن لم لا يجوز ان يقال انها حين كانت معدومة كانت
واجبة العدم لعينها ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها ثم ان
ان الشيء بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض وجوده لا الى
اول والا لزم صحة كون الشيء مع كونه مسبوقا بالعدم ازليا وذلك محال فاذن
لصحة وجوده بداية فقبل تلك الصحة كان ممتنعا ثم انقلب واجبا لذاته واما
قولنا الممكن قابل الوجود والعدم لا نعني به ان تلك الماهية متقررة حالتي الوجود
والعدم بل نعني به ان تلك الماهية لا تمتنع في العقل تقررها كما كانت ولا يمتنع
في العقل بطلانها قوله لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية ممتنعة لذاتها في وقت

ثم ينقلب واجبة لذاتها في وقت آخر قلنا هب ان الامر كذلك لكن حصول الامتناع
يتوقف على حضور وقت مخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت
الآخر والماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها الا القبول
قوله الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده اول قلنا الم
والازم ان يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الاول بعد ان لحظ يوجب
صيرورته ازليا وذلك محال بالبديهة **اقول** جوابه عن اعتراضه بان
المعدوم نفي محض فكيف يكون قابلا للعدم والوجود ليس كما ينبغي فان نفي الماهية
وشبح في العقل نفاه ما كانت ولا اشتبه في العقل بطلانها معنا لكن الماهية كان
لها وجود جاز الاستمرار فان البقاء استمرار الوجود في الازمنة المفارقة والمحققة
وايضا من بطلانها ان الماهية تغير نفيا محضا وذلك غير معقول بل الجواب انا
نعقل الماهية من غير ان نعتبر معها وجود او عدم ثم نقول ان لكل ماهية المعقولة
يمكن ان تكون مع الوجود الخارجي ويمكن ان تكون معه وقوله لا يكون ان يقال
انها كانت واجبة العدم لعينها ثم صارت واجبة الوجود لعينها فجوابه عن ذلك
بقوله هب ان الامر كذلك الامتناع متوقف على حضور وقت وكذلك الوجوب
فالماهية من حيث هي هي لا يبقى لها الا القبول ليس ايضا بسديد فان السابق الى
الفهم من كلامه انه سلم الاعتراض ثم اجاب بوجه آخر وليس مراده الا ان الامتناع
الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية بل لحضور غيرها جهتها واما القول بان صحة

لكن حصول ...

وجود الحوادث لا بداية وقبلها كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته فجوابه عنه
بالمنع المطلق وبيانه بانه لو كان كذلك للزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية
كونه ازليا ليس ايضا بسديد لما مر في مسئلة الحدوث في تفسير الازل والبيان
الصحيح لان البداية لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لا لذاته وتعين وقت
الحدوث للمحدث من خارج بسبب غير الحدوث وقبل البداية امتناع بالغير اي
يمتنع لكونه قبل صحة بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن ان تكون له بداية
اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته ازليا مع ان الصحة التي له لذاته ازلية
قال الطريق الثاني الاستدلال بالامكان وتقريره ان نقيم الدلالة
على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد ثم نشاهد في الاجسام كثرة
فهي ممكنة وكل ممكن فله مؤثر على ما مر الطريق الثالث حدوث الاعراض مثل
ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلا بد من مؤثر وليس
المؤثر هو الانسان ولا ابواه فلا بد من شيء آخر لا يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر
هو القوة المولدة المركوزة في النطفة لانا نقول تلك القوة اما ان يكون لها شعور و
احساس في التكوين واما ان لا يكون والاول باطل والا لكانت النطفة موصوفة بكمال
القدرة والحكمة وهو معلوم الفساد بالبديهة والثاني ايضا باطل لان النطفة اما
ان يكون جسما متشابه الاجزاء في الحقيقة واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان تخلق
النطفة كرية لان القوة البسيطة اذا اثرت في المادة البسيطة لا بد وان تفعل فعلا

متشابها وهو الكرة هذا هو الذي عليه تعويل الفلاسفة في كرية البسائط
وان كان الثاني كان النطفة مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط
تفعل الغاية بقوة بسيطة وذلك يقتضي الكرية فيلزم ان تخلق النطفة كرات منضودة
بعضها الى بعض ولما بطل ذلك علمنا ان المؤثر في تخليق ابدان الحيوانات والنبات
مؤثر حكيم الطريق الرابع امكان الاعراض وتقريره ان يقال الاجسام متساوية في الجسمية
واختصاص كل واحد بما له من الصفات يكون جائزا لان كل ما يصح على شيء يصح على مثله
والامكان يحوج الى المؤثر على ما تقدم **اقول** بعض هذا الكلام بعد الطريق
الثاني منطابق وليس يدل على ان للعالم صانعا بل يدل على احتياج كل ممكن او حادث
من اجزاء العالم الى المؤثر ولا يدل على ان الجميع محتاج الى المؤثر وذلك يكفي الا ان
بالمجموع الى الطريق الثاني وقوله ان كانت النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير
ذي شعور لزم ان تكون المخلوق كرات منضودة بعضها الى بعض ليس بشيء لان البسائط
حال الامتزاج يجب ان تقتضي ما تقتضي كل واحد منها حال الانفراد **قال**
مسئلة مدبر العالم ان كان واجبا لوجود فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر
الى مؤثر آخر فاما ان يدور او يتسلسل وهما باطلان او ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب
اما بطلان الدور فلان الشيء اذا احتاج الى الغير كان المحتاج اليه متقدما في الوجود
على المحتاج ولو افتقر كل واحد منهما الى الآخر لكان كل واحد منهما متقدما في الوجود
على الآخر فيلزم ان يصير كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم

متقدم فالشيء متقدم على نفسه هذا خلف اما بطلان التسلسل فلان مجموع تلك الامور
التي لا نهاية لها مفتقرة الى كل واحد منها وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن
فالمجموع ممكن وكل ممكن فله مؤثر فالمجموع له مؤثر والمؤثر اما نفس ذلك المجموع
او امر داخل فيه او امر خارج عنه والاول باطل لان المؤثر متقدم على الاثر
فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال والثاني باطل
لان كل واحد من آحاد ذلك المجموع فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته والا لزم
تقدم الشيء على نفسه واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع فثبت
انه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون
واجبا لذاته فثبت ان الى باري ابدي **اقول** في ابطال التسلسل موضع نظر
وذلك لانه ثبت ان لجميع الامور الغير المتناهية مؤثرا بسبب احتياج المجموع الى آحاده
وانما يجب من ذلك ان يكون للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هي آحاده واذا لم يكن
كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا لعلته لزم ان لا يكون علة بانفراده للمجموع
داخل فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون علة المجموع خارجة عنه فلا تتم مطلوبه وفي قوله
واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع نظر لانه ان اراد انه لم يكن
علة تامة كان صحيحا وان اراد به ان لا يكون جزءا من علته لم يكن صحيحا لانا ان فرضنا
مجموعا مؤلفا من واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن
علة لنفسه ولا لعلته ومع ذلك يكون كل واحد منهما جزءا من علة المجموع ولا يكون

والاولى ان لا يكون ... علة بل الحق ذلك ... [illegible]

لذلك المجموع علة خارجة عنه واما اثبات امتناع ما لا نهاية له في الوجود بدليل
التطبيق كما قالوه في الكتب الحكمية فلا يتم والدليل هو ان نفرض من غير المتناهي
جملة متناهية ونتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان وحال الاخذ فلا بد ان
يكون احدى الجملتين انقص من الاخرى بعدد متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين
كما تبيانه وانما لا يتم مثل ما قلنا في الحوادث ويتم مثل ما نحن وهو ان نكون
من مبدأ العالم الى ما لا نهاية له جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجودة
ومن مبدأ العالم معلولا جملة الى ما لا نهاية جملة من المعلولات غير متناهية مترتبة كلها
موجودة والجملتان منطبقتان في الخارج من غير احتياج الى توهم ومتساويتان
في الجانب الذي يلي العالم ومن الواجب ان يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات
بواحدة من العلل في الجانب الآخر الذي غير متناه ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات فرضه
قبل انقطاع العلل المقتضي لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين وذلك خلف فاذن
كون العلل غير متناهية ممتنعا فالتسلسل محال **قال** فان قيل لم لا يجوز ان يكون مؤثر يقال
العالم ممكن الوجود لان الوجود به اولى فلاجل هذه الاولوية يستغني عن المؤثر لكنا
ان الوجود بالنسبة اليه كالعدم لكن لم قلت انه يفتقر الى السبب بل لان علة الحاجة
الى المؤثر هو الحدوث لا الامكان فاذا كان ذلك المؤثر قديما لم يحتج الى المؤثر
سلمنا انه لا بد من سبب فلم قلت ان الدور باطل قوله لان العلة قبل المعلول
قلنا لم ان يكون كل واحد منهما قبل نفسه قلت ... التقدم بالزمان او بالذات

او بالذات او بمعنى آخر فان ادعيت الاول فهو باطل لانه لا معنى لكون الشيء
مؤثرا في الغير الا صدور الاثر عنه على ما تقدم فنقول صدور الاثر عنه يستحيل
ان يكون مؤثرا واذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان وان عنيت
به التقدم بالذات فنقول نعني بالتقدم بالذات كونه مؤثرا فيه او نعني به امرا
آخر فان عنيت به المؤثرية كان قولك لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر
لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر الى ان الشيء على نفسه وان عنيت امرا
آخر فلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم ثم من اقامة الدلالة على ان العلة متقدمة
على المعلول بذلك المعنى ثم من اقامة الدلالة على ان الشيء يستحيل ان يكون متقدما
على نفسه سلمنا فساد الدور فلم قلت ان التسلسل باطل قوله ذلك المجموع
مفتقر الى كل واحد من تلك الآحاد قلنا لا نم انه يصح وصف كل الاسباب الغير المتناهية
بانه مجموع وكل لان هذه الالفاظ مشعرة بالتناهي فلا يصح اطلاقها الا بعد ثبوت
التناهي وهو اول المسألة سلمنا انه يصح وصفها بذلك لكنا نقول ان دل ما ذكرته
على فساد التسلسل فههنا ما دل على صحته بيانه هو ان هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها
من مؤثر والمؤثر فيها اما ان يكون محدثا او قديما فان كان محدثا فالكلام فيه كالكلام
في الاول فاما ان يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بصحة التسلسل او ينتهي الى قديم
وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين فنقول تاثير ذلك القديم في ذلك
الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف وجب

من قدم المؤثر قدم هذا الحادث والا كان نسبة صدور الاثر عن المؤثر كنسبة
لاصدوره عنه فان لم يفتقر صدوره عنه الى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن
لا عن سبب وذلك يسد باب اثبات الصانع سبحانه تعالى وان افتقر لم يكن المؤثر
التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجح مؤثرا تاما هذا خلف واما ان توقف
على شرط فذلك الشرط ان كان قديما عاد الاشكال وان كان حادثا فاما ان يكون
مقارنا لذلك الحادث او سابقا عليه فان كان مقارنا فالكلام في حدوثه كالكلام
في الاول وان كان شرط حدوثه حادثا آخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدو
ث ذلك الحادث حادثا سابقا عليه فنقول حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم
مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فنائه يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية
حكم حادث فلا بد لها من مؤثر فان كان هو الحادث الذي هو معدوم الآن لزم تعليل
الوجود بالعدم وهو قبيح وان كان هو الحادث الذي حدث به لزوم الدور وان
كان حادثا آخر لزم التسلسل فظهر انه لا بد من التزام التسلسل سلمنا صحة دليلكم
على وجود واجب الوجود لكنه معارض بوجهين آخرين الاول انه لو وجد موجود
واجب الوجود لكان وجوده اما ان يكون مساويا لوجود تلك الممكنات واما ان لا يكون
والقسم الثاني باطل لما تقدم من الدلايل على كون الوجود مفهوما واحدا والقول
ايضا باطل لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا لماهيته او لا يكون فان كان الاول
كان ذلك الوجود ممكنا فله علة والعلة ان كانت هي تلك الماهية كان المعدوم علة

لموجود وهو محال وان كان غيرها كان واجب الوجود مفتقرا في وجوده الى سبب
منفصل هذا خلف وان لم يكن ذلك الوجود عارضا فهو محال لانه على هذا التقدير
يكون تمام حقيقته مساويا للوجود الذي هو وصف عارض لماهيتنا ثم كل
ما صح على الشيء صح على مثله فيلزم ان يصح على ماهيته كل ما يصح على وجوداتنا فيلزم
وجوده ممكنا او محدثا وهو قبيح الثاني انه لو كان واجب الوجود لكان قديما
والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض هو موجودا الا وقد كان موجودا
قبل ذلك فلذلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم بيانه في باب القدم والحدوث
فيلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك قبيح لا يقال تقدم الباري تعالى على العالم
تقدم بزمان مقدر لا زمان محقق وتفسيره ان الله تع تقدم على وجود العالم بما لو كان
هناك زمان لما كان لذلك الزمان اول لانا نقول تقدم الباري تعالى على العالم اذا كان
حاصلا في نفس الامر محققا فذلك التقدم لا يحقق الا بواسطة الزمان استحال
ان الزمان مقدر بل لا بد ان يكون محققا والجواب قوله لم لا يكون ان يعبر
جاز الوجود عنها لكن الموجود به اولى قلنا قد تقدم ابطاله قوله جاز الوجود
على التساوي لكن انما يحتاج الى المؤثر لو كان محدثا قلنا بينا ان علة الحاجة هي الامكان
فقط قوله ما الذي يثبت تقدم العلة على المعلول قلنا العقل لما فرض المؤثر
موجدا استحال ان يحكم عليه بكونه مؤثرا في الغير وسلبنا من التقدم هذا القدر
قوله لكن وصفه بكونه كلا ومجموعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا ولا نسلم

الكل والمجموع كل الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها
قوله المؤثر في حدوث الحوادث اليومية اما القديم او المحدث قلنا قد بينا
ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد الجائزين على
الآخر بلا مرجح قوله واجب الوجود اما ان يكون وجوده عين ماهيته او غيرها
قلنا بل غير ماهيته وقد تقدم الجواب عن ادلتهم على ان الوجود مشترك فيه
قوله يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان قلنا انما يلزم ان لو كان تقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض اما اذا لم يكن فلا يجوز ان يكون تقدم ذات الله تعالى على
العالم الا بالزمان قال قوله في معارضة دليل ابطال التسلسل باثبات
صحة ان كانت المؤثرية في الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق
لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وجوابه الصحيح ان يقال عدم الحادث السابق
مشروط به تاثير المؤثر في الحادث اللاحق والعدميات يجوز ان يكون شروطا
كما مر بيانه وقوله في الجواب عن ذلك انا بينا ان المؤثر هو الصانع القديم
المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح
فيه نظر فانه لم يبين الى الآن كون المؤثر مختارا وانما بينه فيما بعد بناء على حدوث
العالم فان بين حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور وايضا ادعاء ان المختار
يصح منه ترجيح احد الجائزين لا لمرجح غير مسلم فان المختار هو الذي يكون فعله
تبعا لارادته وداعيته لا ان يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداعي لا يكون الا المرجح

وقول الفقهاء ان الجائع مخير بين احد الرغيفين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الآخر
مردود فان غاية كلامهم ان المرجح في امثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على انه
غير موجود فان المختار هو الذي لا يترجح احد دواعيه على الباقية والحيرة
موجودة قطعا في كثير من المختارين مع ان البديهة حاكمة بان الترجيح من غير مرجح
محال واما المعارضة الاولى لاثبات واجب الوجود بان وجود واجب الوجود ان
كان مساويا لوجود الممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات فليس بشيء فان
من فهم الفرق بين المعاني المتواطئة والمعاني المشككة عرف ان الوجود على الواجب
وعلى غيره ليس بالتساوي وان كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا ولا يلزم منه
ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان نذهب الى ان الوجود ليس بمشترك
وقوله ان كانت علة الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علة للوجود باطل لان
الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره
في سائر المواضع والطالب يتعجب واما المعارضة الثانية بوجوب تقدم الزمان وجوابه
بان تقدم الباري على العالم كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض الآخر فقد سبق
ما يرد عليه والحق ان الباري تعالى ليس زمانيا والزمان من مبدعاته والوهم يعجز عن
الا تقدم الزمان على الزمان كما يعجز في المكان والعقل كما ينفي عن اطلاق التقدم
المكاني على الباري لا يمكنه الا عن اطلاق التقدم الزماني عليه بل يحكم ان تقدم الباري
تقدم خارج عن القسمين وان كان الوهم عاجزا عن تفهمه

مسئلة صانع العالم موجود خلافا للملاحدة لنا لو لم يكن موجودا لكان معدوما و
المعدوم نفي محض لا خصوصية فيه ولا امتياز فلا يعقل للاحتياج فان قيل انتم اه
لا واسطة وبيانه ما تقدم في مسئلة الحال سلمنا الملازمة لكن لم قلت انه لا يجوز
ان يكون معدوما قوله لان العدم لا امتياز فيه قلنا لا نسلم فان عدم السواد عن المحل
يصحح حلول البياض فيه وعدم الحركة لا يصحح وكذا عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم
وعدم غيره لا يقتضي ذلك وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجز على الصدق وسائر
العلامات ليس كذلك سلمنا صحة ما ذكرتموه لكنه معارض بانه لو كان موجودا
لكان مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثله لممكن
مطلقا فيكون ممكنا مطلقا وان خالفه كانت حقيقته مركبة وكل مركب مفتقر
الى جزئه وكل مفتقر الى الغير ممكن فالواجب ممكن هذا خلف الجواب نفي ان لا
الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما تقدم قوله المعلومات متميزة قلنا
لو كفى ذلك في ان يكون خالق فليجز ان يكون الانسان المتوهم معدوما وان كانت الصفات
القائمة به موجودة وذلك عين السفسطة واما المعارضة فجوابها انا لا نسلم
كون الوجود وصفا مشتركا فيه للموجودات كلها دل على هذه المسئلة
ضبط حلها على ذلك عدم فهم كلام الملاحدة في هذه المسئلة وهو انهم قالوا مبدأ الكل
موجود وواحد لا بمعنى ان الوحدة التي تقابل الكثرة صادقة عليه والوجود الذي يقابل
العدم يصح عليه فانه مبدأ لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه فهو المبدع موجود
من حيث كونه مبدأ للواحد والكثير ومبدأ للوجود والعدم المنظور بالذات
وصح الحكم عليه ايضا بالوجوب فان الوجوب الامكان والامتناع
مقابله ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدأ العقل وخالق ما يعقله العقل فاذن
ليس هو موجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير ولا واجب ولا غير واجب
يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع الوجود ومقابله وليس
هو مبدع مقابله ما ليس بمبدع بل مبدع كل مبدع ولا مبدع وبالغوا في هذا التنزيه
وفي التنزه عن هذا التنزيه والحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا وان
كان كلاما من جنس الطامات لا طائل تحته لكنه بعيد عما ذهب اليه المصنف
واعترض عليه القسم الثاني في الصفات وهي اما سلبية او ثبوتية
القول في السلوب مسئلة ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها خلافا
لابي هاشم فانه قال ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتية وانما تخالفها بحالة توجب
احوالا اربعة هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية وخلافا لابي علي ابن سينا
فانه زعم ان ماهيته نفس الوجود والوجود معنى مشترك فيه بين كل الموجودات وزعم
انه انما امتاز عن الممكنات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات
وسائر الموجودات عارضة لنا ان مخالفته لغيره لو كانت بصفة حصلت المساواة
في الذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها ان لم يكن لامر
كان ذلك ترجيحا من غير سبب وهو محال وان كان لامر فيلزم التسلسل

اكثر المعتزلة ذهبوا الى ان جميع الذوات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات
عندهم هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والصفة التي تفترق ابو هاشم بانها ثابتة في
دون غيره هي الصفة الالهية واما ابو علي بن سينا فقال ماهية الله تعالى نفس
الوجود مقارنة بلا عروضه لماهيته وماهيات الممكنات معروضات للوجود وهي الاثبات
مخالفة في الحقيقة لنفس الوجود فاذن لا تكون بين ماهية الله تعالى وبين سائر الممكنات
مشاركة بوجه البتة انما تكون المشاركة بين ماهية الله ووجودات الممكنات
لكنه يقول الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو ماهية
شيء لا له ولغيره بل هو امر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله وعلى سائر الموجودات
بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود واما الزام التسلسل في حجته فيمكن ان يدفع
بان حلول الصفات المختلفة يقتضي طريانها على الذوات المتساوية انضمامها
من جواز اشتراك العلل المختلفة في معلولها وايضا اذا جاز تعلق المختار باحد
المتساويين من غير ترجيح فهلا جاز تعلق الصفة بعض الذوات المتساوية من غير
مرجح قال مسئلة ماهيته تعالى غير مركبة لانها لو تركبت لتوقفت الكل على الواحد
من اجزائها وذلك ينافي الماهية وهكذا على ما تقدم اقول الماهية المعراة عن
الوجود والعدم كيف يعقل امكانها فان الامكان نسبة بين الماهية والوجود
وايضا الماهية الموجودة ملتئمة من الماهية والوجود فهي اولى بالامكان
لا سيما الوجود حاصل عنها فهو ممكن وهو احد اجزاء المجموع وهذا يلزم على مذهبه

قال مسئلة الله تعالى ليس بمتحيز خلافا للمجسمة لنا لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر
الاجسام فيلزم اما حدوثه او قدمها وهذه الدلالة مبنية على تماثل الاجسام وقد تقدم
القول فيه وربما احتجوا به من وجه آخر وهو انه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا
لسائر المتحيزات في اصل التحيز فان لم يخالفها من وجه اخر لزم التماثل مطلقا
فيلزم اما حدوثه او قدمها وان خالفها من وجه لزم وقوع التركيب في ذاته ويمكن ان
يقال لم لا يجوز ان يكون ماهيته مخالفة لماهية سائر الاجسام وان كانت مساوية لها في
الحصول في الحيز فان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد وحده
انه تعالى لو كان متحيزا لكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول يقتضي التركيب
وهو محال والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد وعلى القول باثباته يلزم ان يكون
ادنى اخس الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد يستدل على نفي التحيز خاصة بان
كل جسم مركب والعالمية الحاصلة لاحد الجزئين غير الحاصلة للجزء الاخر فلزم ان يكون كل واحد من تلك
الاجزاء عالما قادرا على الاستقلال فيفضي الى كثرة الالهة وهو محال وهذا المستدل
يلزمه ان الانسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل احياء علماء قادرين اقول
لو كان متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان الحادثة فيلزم حدوثه لما مر وايضا لو كان مماثلا
لغيره من الاجسام او مخالفا وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجه لزم وقوع
التركيب ليس بصحيح مطلقا بل الصحيح انه ان خالفها بوجه داخل في ماهيته و
لم يلزم التماثل مطلقا لان التماثل المطلق يقتضي ان يكون المخالفة بعارض وانه لا يلزم التركيب

واما قوله لو كان منقسما لكان مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون مركبا واما القابل
للانقسام فلا يلزم تركبه الا اذا صح الاستدلال بالانقسام على اثبات الهيولى والصورة
وهو لا يقول بذلك والاستدلال الاخير مبني على ان الجزء يجب ان يوصف بما وصف به
الكل وذلك مما لم يذهب اليه احد بخلاف عكسه قال مسئلة ذاته تعالى لا تتحد بغيره
لانه حال الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان صارا معدومين فلم يتحدا
بل حدث ثالث وان عدم احدهما وبقي الآخر فلم يتحد اذ المعدوم لا يتحد بالموجود
اقول قال بالاتحاد من القدماء فرفوريوس وهو قال اذا عقل العاقل شيئا اتحد
بذلك المعقول واذا عقل شيئا اتحد بالعقل الفعال فصار موضوع العقل الفعال
واحدا وايضا قالت النصارى حيث قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح
القدس واتحد ناسوت المسيح باللاهوت وايضا قال بعض المتصوفة من المسلمين حيث
قالوا اذا وصل العارف نهاية مرتبة اسقى حيث وصار الموجود هو الله وحده ويقولون
لتلك المرتبة الفناء في التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارات عن غير المفهوم من الاتحاد
فلا منع لنا اليها الا بعد تحقيق معانيها وان كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد
فالكلام عليه ما قال المصنف قال مسئلة انه تعالى لا يحل في شيء واحتج اصحابنا
بانه تعالى لو حل في شيء فالحلول اما مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والاول باطل لوجهين
الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الشيء وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته ممكنا
لذاته هذا خلف والثاني ان غير الله تعالى اما الجسم او العرض فيلزم من وجوب حلوله في الحيز

اما حدوثه او قدم الجسم والعرض وهما محالان والثاني ايضا باطل لانه
اذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل والغني عن المحل يستحيل
ان يحل في المحل وهذا الدليل ضعيف فانه يقال لم لا يجوز ان تعالى
انه لذاته يوجب لنفسه صفة وهي الحالية في ذلك المحل ولا يلزم من كونه
موجبا لتلك الصفة احتياجه اليها الا ترى انه يجب اتصافه تعالى بكونه عالما قادرا
وان لم يلزم احتياجه الى شيء منها قوله ايضا ثانيا غيره اما الجسم او العرض قلنا
لا نسلم فانكم ما اقمتم دليلا قاطعا على ذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى يوجب لذاته
عقلا او نفسا ثم انه لذاته اقتضى صيرورته ذاته حالا في ذلك المحل سلمنا الحصر
لكن لم لا يجوز ان يقال انه لا يجب حلوله في المحل مطلقا لكن ذاته تقتضي
الحلول في المحل عند حدوث المحل وهذا كما نقول ان كونه تعالى عالما بوجود
العالم واجب لكن بشرط وجود العالم فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود
العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يحصل في المحل مع جواز ان لا يحصل قوله الغني
عن المحل لا يحل قلنا هذا مجرد الدعوى فان الدليل المعتمد في ابطال الحلول
ان المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا
انما يعقل في حق من يصح عليه الحصول في الحيز ولما كان ذلك ممتنعا في حق الله تعالى لا
كان الحلول عليه محالا اقول ذهب بعض النصارى الى حلول الله تعالى في المسيح
وبعض المتصوفة الى حلوله في العارفين الواصلين والعقلاء من الحلول عند الجمهور

الا يجوز ان يجب حلوله في المحل [illegible] ... ان ذلك المحل قلنا لا ... لم لا يجوز ان يقال [illegible]

قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى
محال على واجب الوجود لذاته ~~والحلول بهذا المعنى فقال على واجب~~ فان زعم به
غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه وقولهم غيره انما الجسم او العرض الممنوع
كما ذكر اما قولهم المعنى من الحال المستحيل ان يحل في المحل فصحيح علم ان
الحلول به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقولهم المعقول من الحلول هو
حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فذلك يقتضي ان يكون حلول الصورة
في المادة غير معقول وحلول الاعراض النفسانية في النفوس غير معقول ولما كان
الامر كذلك لكن ذلك في غير جميعها ولما اشتغل المتكلمون غير ذكره في اقامة الادلة
على نفيها بل اقتصروا على القول بان ذلك غير معقول والحق ان حلول الشيء في الشيء
الا اذا كان الحال بحيث لا يتغير الا بتوسط المحل ولا يمكن ان يتغير واجب الوجود
بغيره فاذن حلوله في غيره بهذا الوجه محال قال مثلما انه تعالى ليس في شيء
من الجهات خلافا للكرامية لنا انه ليس بمتحيز وما لا يكون متحيزا لا يكون كذلك
الكون في جهة اصلا وذلك معلوم بالضرورة وان مكانه تعالى ازلا دون سائر الامكنة
كان اختصاصه به دون سائر الامكنة يستدعي مخصصا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار
فهو محدث فكونه في المكان محدث هف وان خالف سائر الامكنة كان ذلك
موجودا لان الاختلاف في النفي المحض محال وذلك الوجود ان لم يكن مشارا اليه
لم يكن الله تعالى في المكان وان كان مشارا اليه فان كان كونه ازليا الذات كان جسما فاذا

عرضا الله تعالى موجودا فيه كان البارئ تعالى حالا في الجسم وهو محال وان كان بالعرض
كان ذلك عرضا حالا في الجسم والبارئ تعالى لما كان حالا فيه كان حالا في الحال
في الجسم فكان حالا في الجسم هذا خلف اقول جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى
في جهة واصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق
العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال اصحابه البعد متناه
ولم يثبتوا غيرها من الجهات واثبتوا التحت الذي هو مكان غيره وباقي اصحاب
محمد بن الهيصم قالوا انه تعالى على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا انه على صورة
[illegible] واستدلال المصنف من التحيز على نفي الجهة افادة لا [illegible]
والاختصاص بمكان مخصوص ان كان باختياره اقتضى حدوثه لما اختصه كما قالوا
في اختيار احد المتساويين من غير مرجح والمكان ان لم يكن موجودا كان كونه في المكان
ازلا غير متناه على تقدير امكان تحققه ومحال اذ مكانه لسائر الامكنة لا يقتضي كونه فيه
موجودا فان العدميات تخالف بحسب ما تنسب اليه وان كان المكان
غير مشار اليه بحسب من ذلك كون المتمكن غير المشار اليه فانه من الجائز ان
يصير احد المشار اليها كما يقال في الصورة والهيولى والاشكال الذي اورده
على المكان على تقدير كونه مشارا اليه بانه اما ان يكون جسما او عرضا ليس يختص بهذا الموضع
بل هو وارد على امكنة جميع الاجسام وتقسيمها ثم انه [illegible]
ما كان [illegible] ان يقال فيه المعنى منها ان المكان في الجهة قابل للقسمة والاشكال [illegible]

العبارة

من الاكوان وكل ذلك محال في حق واجب الوجود تع   تنبيه الظواهر المقتضية
للتجسيم والجهة لا تعارض معارضة الادلة القطعية التي لا تقبل التأويل بل يجب اما ان تفوض
علمها الى الله تع على ما هو مذهب السلف وهو احوط لمن اوجب الوقف على قوله وما يعلم تأويله
الا الله واما ان يشتغل بتأويلها على التفصيل على ما هو عليه اكثر المتأخرين وكل التأويلات
مستقصاة في المطولات   الذي ذكره عام في الواقع الحادثة عقلا ونقلا وذكر
كاذل   مسئلة لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تع خلافا للكرامية لنا
لو صح اتصافه بها لكانت تلك الصحة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصحة ازلا
لكن ذلك محال لان صحة اتصافه بها ازلا متوقفة على صحة وجودها ازلا وذلك محال
لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال فان قيل
هذا منقوض بان العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده ازلا فكذا هاهنا ثم نقول
صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت
احدهما ثبوت الاخرى فانا نقول يصح اتصاف الذات ازلا بهذه الصفة على تقدير ان هذه
الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي صحة الصفة
في نفسها صحيحة ثم نقول ما ذكرتم معارض بوجوه دال على قولنا فيما يدل على قولنا من وجوه الاول
وهو ان العالم محدث فالله تع لم يكن فاعلا للعالم ازلا لان الفعل ازلا محال ثم صار
فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث نوع الصفة في ذات الله تع الثاني
وهو ان الله تع لم يكن عالما في الازل بان العالم موجود فان ذلك جهل وهو على الله تع

محال ثم صار عند وجود العالم عالما بوجوده الثالث وهو انه تع لم يكن في الازل
رائيا لوجود العالم ولا سامعا لوجود الاصوات لان رؤية موجود مع انه ليس
بموجود خطأ فهو على الله تع محال ثم عند وجود العالم والاصوات صار رائيا وسامعا
الرابع وهو انه تع لا يجوز ان يخبر في الازل بقوله انا ارسلنا نوحا لان الاخبار
عن الماضي وذلك في الازل كذب وهو على الله تع محال ثم صار بعد ارسال نوح عليه
مخبرا عن ذلك الخامس وهو انه تع لم يكن آمرا في الازل زيدا وعمرا بقوله اقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة لان خطاب المعدوم على سبيل الالزام سفه وهو على الحكيم
غير جائز ثم صار بعد ان خلقهم عند حدوثهم فحدوث هذه الاحكام الجواب ان صحة
العالم غير واردة لان العالم قبل وجوده كان نفيا محضا فلا يكن الحكم عليه لا بالصحة
ولا بالامتناع ثم ان صحة الاتصاف بالصفة غير صحة وجود الصفة لكن النزاع
في ذلك الصحة الاولى متوقفة على الثانية لان صحة الاتصاف به متوقفة على
تحققه وتحققه متوقف على صحة وجوده اما المعارضات فالضابط فيها ان يقال
وهو ان المتغير اضافة الصفات الى الاشياء لا نفس الصفات ووجود التغير فيما
تقدم ان الاضافة لا وجود لها في الخارج   صحة الاتصاف اتصافه بها   نظر
فيمتنع غير موجودة وغير الموجود لا يكن حصوله في الازل فلا يلزم من صحة اتصافه
بها حصولها لا في الازل ولا في غير الازل فيما وايضا لو كانت صفة الاتصاف موجودة
لامكن كونها حادثة فان الاضافيات يجوز حدوثها ثم صحته على وجوب كونها ازلية

فوجود وجوده والصدور ... بامكان الاتصاف

وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف متوقف على صحة وجوده وليس حتى ان صحة حدوث المقدور من القادر متوقف على وجود المقدور والا على صحة وجوده مطلقا بل متوقف على صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعائق او فوات شرط لم يضر ذلك في صحة المقدورية منه وقوله صحة العالم عبارة ان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم بالصحة عليه غير صحيح لان الخالق كان في الازل بحيث يصح صدور الشئ منه فيما لا يزال وليس المراد بصحة العالم في الازل الا صحة صدور ذلك الاثر فيما لا يزال واما المعارضات فجوابها ما ذكر في الاضافات لكن ان تغيرة تكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثره واعلم ان المعتمد في هذا المقام الاستدلال باجماع المتقين عليه تع لا امتناع انفعاله في ذاته

مسئلة اتفق الكل على استحالة الالام على الله اما اللذات العقلية فقد اثبتها الفلاسفة والباقون نكروها بناء على ان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك الانفعال الا في الجسم وهو ضعيف لان يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان يقال اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى فعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لانه الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود والمانع لكن ايجاد الشئ قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محلا للحوادث محال قالت الفلاسفة هذه الدلالة ابطل الالم واما اللذة فنحن نقول انه تع يلتذ بشئ اخر لكنا ندعي ان علمه بكماله المطلق يوجب اللذة والدلالة التي ذكرتموها

ضعيفا

ماذكراه وتقويته ان على من تصور في نفسه كمالا فرح ومن تصور في نفسه نقصانا الم قلبه فاذا كان كماله تع اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلم لا يجوز ان يستلزم ذلك اعظم اللذات والجواب انه باطل باجماع الامة وكذلك الالم

قالوا هو انوى صدر كل ... مد ذكر ... نفس ...

اللذة والالم اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالتهما عليه تع وقوله ان كانت اللذة قديمة وجب ان يوجد الملتذ به قبل ان اوجده لتقدم داعي اللذة ان كانت على داعي الايجاد انما يتم اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير تحقق لو كان داعي الايجاد متوقفا على انضمام الداعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم تخلف المعلول

ان قدم

وقوله هذه الدلالة لا تبطل الالم يعني اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف وقوله الفلاسفة يقولون علمه بكماله يوجب اللذة ليس بصحيح لان ذلك يقتضي ان يكون عالما بكماله اللذة وذاته تعالى بها وهم اشد الناس في ذلك بل يقولون اللذة في حقه تع هو علمه بكماله وبهذا فرق والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تع ليس بمفيد لانه من جنس الانفعال والشك لاجماع الامة يفيد في عدم اطلاق لفظ اللذة والالم عليه تع لان كل صفة لم يثبت بها الاذن الشرعي لا يوصف تع بها اما المعنى الذي ادعاه الفلاسفة فالاجماع حاصل في نفي الالم عنه تع لا احتاج الى بيان لان الالام ادراك المنافي والمنافي له تع

مسئلة اتفق الكل على انه تع غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح والحر والبرد والاجماع ... الحرمة لا تحل فيه ... الكل وليس بعضها بالنية

لام ... ١١

الى بعض جهة كمال ونسبته الى بعض جهة نقصان وايضا الفاعلية لا تتوقف على تحقق
شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض اولى من السلب فيجب ان لا يثبت
شيء منها والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون البعض اولى من البعض في نفس الامر وان خفي
ذلك علينا والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معينا
من غير ان نعرف نحن ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم من عدم علمنا بذلك المعين
عدمه في نفسه ولا [illegible] التمسك بالاجماع في العقليات يجوز عند البعض والمعتمد
في هذا الموضع انه تعالى لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته

القول في الصفات الثبوتية مسألة انه تعالى قادر خلافا للفلاسفة لنا انه يستند
العالم الى المؤثر فذلك المؤثر اما ان يصح منه ان يصدر الاثر عنه مع امتناع ان لا يصدر او يصح
مع جواز ان لا يصدر والاول باطل لان تأثيره في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط
لزم من قدمه قدم العالم وقد ابطلناه وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما
عاد الالزام وان كان محدثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول ولزم التسلسل
المانع وهو محال او انه الى الاول فيلزم منه حوادث لا اول لها وهو محال وبابطال هذا القسم
ثبت الثاني ولا معنى للقادر الا ذلك [illegible] الاثبات للقادر مبني
على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها وقد ابطلناهما فيما سبق واعلم ان القادر
هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح
احد الطرفين على الآخر بانضمام وجود الارادة او [illegible] الى القدرة والارادة [illegible]

والفلاسفة لا ينكرون ذلك
انما الخلاف في ان الفعل
مع اجتماع القدرة صح

مقارنة حصوله معها او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب
حصوله مع اجتماعها ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة على ما اصطلحوا
قدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما
يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو الارادة [illegible]
لا يتوجه الا الى معدوم والعلم به بديهي فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا
قوله يلزم من قدمه قدم العالم قلنا العالم اما ان يكون صحيح الوجود في الازل او ممتنع
فان كان الاول لم يلزم من قدم العالم محال فنحن نلتزمه وان كان الثاني كان لصحة وجوده
بداية واذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم لان صدور الاثر عن المؤثر
كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر والذي يوضحه هو ان القادر عندكم
هو الذي يصح منه الايجاد والله تعالى كان قادرا في الازل ولم يلزم من ازلية قدرة الله تعالى
صحة الايجاد ان لا [illegible] لم يلزم من القدرة الازلية حصول الصحة في الازل فلم لا يجوز ان
لا يلزم [illegible] من وجود المؤثر وجود العالم في الازل سلمنا انه لم يتوقف
تأثيره في العالم على شرط لزم من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز ان يقال تأثيره في وجود
العالم كان موقوفا على شرط حادث وحدوث ذلك الشرط على شرط آخر لا الى اول
والكلام فيه يرجع الى مسألة حوادث لا اول لها سلمنا انه لا بد من القادر لكن لم قلت
انه واجب الوجود ولم لا يجوز ان يقال واجب الوجود اقتضى لذاته موجودا قديما ليس
بجسم ولا جسماني وذلك المعلول كان قادرا وهو الذي خلق العالم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل
على القادر لكنه معارض بوجوه من الكلام الاول ان حقيقة القادر [illegible]

تلك الفروع وبيانه من وجوه الاول ان المصدر اذا استجمع جميع ما لا بد منه في المصدرية
سلبا كان او ايجابا امتنع الترك وان اختل قيد من القيود المعتبرة امتنع الفعل الا اذا
قيل الشي الواحد يكون مصدرا للفعل تارة والترك اخرى من غير تغير حال البتة في الحالين لكنه
يمكن ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال وايضا فالمصدرية على هذا التقدير
اتفاقية لان رجحان الاثر عن المصدر ان توقف على انضياف قصد جديد اليه لم يكن الحاصل
اولا مصدرا تاما وان لم يتوقف عليه كان صدور الاثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون
اخر بمجرد الاتفاق وكونه [illegible] يقتضي [illegible] الممكن لذاته في وقت واحالة الى وقت
اخر فيفسد باب اثبات المصدر فثبت ان الممكنة من الفعل والترك غير معتبرة في صفة القادر
وما اولا ذكر ان مذهب المعتزلة ان الاخلال [illegible] والعوض [illegible] الى [illegible]
على القديم يستلزم الممتنع ممتنع فالاخلال بها [illegible] واجب ومن مذهب اهل السنة
ان ارادة الله وقدرته متعلقان بايجاد اشياء بعينه والتغير على صفاته ممتنع فيكون المؤثرة
واجبة ونقيضها ممتنع وامكان الترك [illegible] ومن مذهب الكل ان الله تعالى عالم في الازل بان
الجزئيات توجد وانها لا توجد وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير المعلوم فالقدرة
على المتيقن ممتنعة فالممكنة من الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات الثاني الممكنة من الطرفين
اما ان يثبت حال حصول احدهما او قبل ذلك والاول باطل لان حال حصول احدهما يكون ذلك
واجب ونقيضه ممتنع وامكان الترك من الواجب ممتنع والثاني كذلك لان شرط الحصول
[illegible] في الاستقبال حصوله في الاستقبال الممتنع الحصول في الحال والموقوف على الممتنع ممتنع فحصوله

بقد

بقدر كونه في الاستقبال ممتنع في الحال والممتنع لا يمكن الثالث قولنا القادر يجب ان يكون مترددا
بين الفعل والترك انما يصح لو كان الفعل والترك مقدورين لكن الترك يمتنع ان يكون مقدورا
لان الترك [illegible] والعدم نفي محض والفرق بين قولنا لم يفعل مؤثرا وبين قولنا اثر فيه اثرا
عدميا وان قولنا ما اوجد معناه انه بقي على العدم الاصلي فاذا كان العدم الحاصل
ما كان استحال اسناده الى القادر لان تحصيل الحاصل محال فثبت ان الترك غير مقدور
واذا كان كذلك استحال ان يقال القادر هو الذي يكون مترددا بين الفعل والترك
فان قلت الترك هو فعل الضد فالقادر متردد بين فعل الشي وفعل ضده قلت
فيلزم ان لا يخلو القادر عن فعل احد الضدين فيلزم اما قدم العالم او قدم ضده
وانه محال [illegible] النوع الثاني سلمنا ان القادر في الجملة معقول لكن تعذر اثباته هاهنا
لوجوه الاول هو انه تعالى لو كان قادرا لكان قادريته اما ان يكون ازليا او [illegible] والاول محال
لان الممكن من التأثير يستدعي صحة الاثر لكن الصحة في الازل لان الازل عبارة
عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بالاول والجمع بينهما محال والثاني محال لان قادريته
لو لم تكن ازلية كانت حادثة وافتقرت الى مؤثر فان كان المؤثر مختارا عاد البحث
الاول وان كان موجبا كان المبدأ الاول موجبا فان قلت انه في الازل خلقه للايجاد
فيما لا يزال وحاصله ان امتناع الاثر [illegible] قيام المقتضي قد يكون لحصول المانع قلت المانع
ان كان ممكن الزوال [illegible] ارتفاعه [illegible] الفعل الازلي [illegible] وان كان ممتنع الزوال لذاته
وجب ان يكون كذلك ابدا اذ لو جاز ان [illegible] لجاز ان يقال العالم كان ممتنعا لذاته ثم انقلب

واجب الثاني ان مقدور القادر لابد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه نسبة
بين القادر وبينه ولولا تميز المنسوب اليه عن غيره لاستحال اختصاصه بتلك النسبة
دون غيره ولان تمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع بين السواد والبياض
يستدعي امتياز احدهما عن الاخر ولان كونه قادرا على ايجاد الحركة بدلا عن السكون
وبالعكس يستدعي امتياز كل واحد منهما عن الاخر فان المتردد بين الشيئين متوقف على
مغايرتهما فثبت انه لابد من التميز وكل متميز ثابت فاذن تعلق القدرة به متوقف على
ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل القدرة لزم الدور والزم اثبات الثابت وذلك محال
فان قلت شرط التعلق يحقق الماهية والحاصل من التعلق هو الوجود فتلك الماهية لما كانت
متقررة قبل التعلق لم تكن مقدورة لان اثبات الثابت محال فالمتعلق هو الذي ليس بثابت
وهو اما الوجود او موصوفية الذات بالوجود لكن ذلك محال لما بينا ان المتعلق متميز
والمتميز ثابت فالذي ما ليس بثابت فهو ثابت هف الثالث لو كان قادرا من
الازل الى الابد ثم اذا اوجده لم يبق مقدورا لاستحالة ايجاد الموجود فذلك التعلق
القديم قد فني وعدم القديم محال الرابع اذا قلنا القادر يمكنه ان يوجد فالموجد ليس
عبارة عن نفس الاثر اما اولا فلان الموجدية صفة الموجد والاثر قد يكون صفة له فان
العالم ليس صفة لله تعالى واما ثانيا فلانا اذا قلنا الاثر انما وجد بايجاد كان القادر
اوجده فلو كان المفهوم من قولنا اوجده نفس وجود الاثر لكنا قد قلنا انما وجد الاثر لانه
وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر لنفسه وذلك محال فعلم ان الموجدية صفة للموجد

فلما كانت تلك الموجودية قديمة والفاعل المختار ما دام القديم فيه وان كانت واجبة
وجب وجود الاثر لان الموجدية عبارة عن اثبات الاثر البتة محال عقلا فثبت ان المؤثر
لا يعقل الا على سبيل الايجاب والجواب عن الاول انا لم يوجد العالم في الازل لاستحالة وجوده
ازلا قلنا او تعلق العالم بالقدرة والاختيار في الازل محال اما استناده الى العلة
الموجبة فغير محال فلم يجب هذا انما يعني حدوثه عن العلة القديمة في الازل سلمنا
كونه محالا في الازل لكن لو وجد قبل ان وجد بقدر يوم لم يحصل بسبب في كل ازلا
وكان يجب ان يوجد لان العلة قائمة والمانع المذكور مفقود واما حوادث اول
لها فقد تقدم ابطالها واما الواسطة فقد اجمع المسلمون على ابطالها اما المعارضة الاولى
فجوابها انه لم لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية تارة يحصل معها الاثر
وتارة لا يكون ونحن قد بينا ان المختار هو الذي يكون الترجيح المرجح واما الثانية فجوابها
ان الممكن ثابت بالنسبة الى المقدور قبل دخوله في الوجود قوله الممكن لو كان الحال على
الشيء الذي سيوجد في الاستقبال قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال حصل في الحال الممكن من
ايجاده في الاستقبال واما الثالثة فجوابها ان القادر هو الذي يصح ان يوجد عنه
ما يكون في نفسه ممكنا والفعل انما يصح في لا ازل فلا جرم كان الله تعالى قادرا في الازل
على التكوين في لا ازل واما الرابعة فجوابها ان النسبة التي ادعيتموها وبنيتم عليها
الاشكال ممنوعة فليس ثمة الوجود الا القدرة والمقدور اما الخامسة فجوابها ان الموجدية
الموجدية اضافة الذات الى الاثر والاضافات لا وجود لها في الاعيان الاول

(Margin, right page, beside line 8:) فائدة جم

(Margin, left page, beside line 4:) فح بحث

(Margin, left page, at foot:) الموجدية اضافة لا وجود لها في الاعيان فلا يلزم عدم القديم ... فجوابها ان ... مح

تحصيل الاعتراض الاول هو ان الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود القدرة
والداعي لو كان ممتنع الامتناع دعوة الداعي الى الوجود لا ازيح المؤثر الموجب ايضا
ممتنعا لامتناع تحصيل الحاصل فاذن الحدوث غير دال على الاختيار بل كما وجب ان
يقع مع المختار وجب ان يقع مع الموجب فان امتناع كون الفعل الذاتي دائما معهما
على السواء وجوابه انه يجب مقارنة الاثر للمؤثر الموجب واجب ليس تحصيل الحاصل بل هو
حصول يجب ان يمنع حصولا آخر وتخلفه انما من الاسباب لو فقد مع شرط غير حادث
او الشرط غير المقارن فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لا اول
لها والحاصل ان المؤثر ان كان موجبا كان العالم قديما او محدثا موقوفا على حوادث امام
لا اول لها وقد بينا امتناع كونه قديما وامتناع حوادث لا اول لها امتنع كونه موجبا فيجب
كونه مختارا للقسمة الحاصرة واما ابطال الواسطة فباجماع المسلمين فليس كما ينبغي
بالمعنى وفي ابطالها ان الواسطة يمتنع ان يكون واجب الوجود لامتناع ان يكون الواجب
اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى
المبدأ الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال
والمعارضة الاولى من النوع الاول مدفوعة عند المحققين من المتكلمين لا بان ما ذهبوا
هو من القول بترجيح احد مقدوري المختار من غير مرجح بل بان معنى استجماع
المصدر جميع ما لابد منه في المصدرية هو بان يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته
التي يستوي بالقياس اليها الطرفان ومع داعيه الذي يرجح احد الطرفين ويجب
مقدورية الدرجة

وقوع الفعل بعدهما ولا ينافي وجوده الاختيار فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين
بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع الطرف الذي تعلق به الداعي وهذا كما اذا فرضنا
وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لا ينافي الاختيار
وبذلك بطل قوله فثبت ان المتمكن من الفعل والترك غير معتبر في حقيقة القادر
ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق واتضح الوجه في الجواب عن
الاشياء التي اوردها من المذاهب فان التمكن في جميعها حاصل باعتبار القدرة
والوجوب واقع باعتبار الارادة او العلم والمعارضة الثانية بان التمكن اما في
حال الحصول لان الحاصل واجب ومقابله ممتنع في الحال مدفوعة بقوله وهو ان
الحاصل في الحال هو التمكن من التحصيل في الاستقبال الى آخره فذلك لا يتمشى في
قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع في الاستقبال
على الامتناع مع وجود التمكن في الحال ويمتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال والمعارض
جمع الوقوع فيه في الحال حتى لزم منه المحال والمعارضة الثالثة بان القادر على قولكم متردد
من الفعل والترك والترك لا يكون مقدورا والجواب ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل
وان لا يفعل لا ان يفعل الترك والمصنف اورد في جوابه ما اورده في جواب المعارضة الثانية
لكن بعبارة اخرى واما ما اورده في النوع الثاني من المعارضة وهو ان التمكن من
التأثير يستدعي صحة الاثر فالجواب عنه ان التمكن من التأثير في الازل انما يقتضي
ولذلك كان التمكن من التأثير مطلقا يستدعي صحة الاثر ولم يكن مع تقييده بالازل

مستدعيا لها بل كان مستدعيا لصحة الاثر بعد ذلك والمعارضة التي بعدها وهي
التي تمامه عند الجواب بالرابعة وهي ان المقدور لابد وان يكون متميزا عن غيره حتى
يخص القادر بايجاده فجوابها ان التميز العقلي كاف وجوابه نفي الامور النسبية
ان يعلو القادر بهم
غير نافع هنا والمعارضة الموصوفة بالخامسة وهي كان القادر بالمقدور المطلق
لا معنى واما بالمقدور المعين فامر اضافي وهو الذي سمي بالخالقية وحلها علم مما والانها
والمعارضة الاخيرة بان الموجدية صفة للموجد فلو كانت ممكنة الوجود ووقعت
بالقادر يعاد التقسيم وان كانت واجبة وجب وجود الاثر معه فجوابه قبيل في
الصفات الاضافية مثلا اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الاقوى الولا صفة
لنا افعاله محكمة متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم والمقدمة الاولى حسية والثانية
بديهية فان قيل لا نم ان هذا العالم فعله بل لا يجوز ان يكون فعل الواسطة سلمنا لكن
المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقا للمنفعة او ما يكون مستحسنا في العرف
او امرا ثالثا فان اردتم به الاول فاما ان تريدوا به كون الفعل مطابقا للمنفعة من كل الوجوه
او من بعض الوجوه فان اردتم به الاول فهو ممنوح فلم قلتم ان المخلوقات مطابقة للمنفعة
من كل الوجوه وظاهر انها ليست كذلك لكثرة ما شاهدنا في العالم من الآفات وان
اردتم به الثاني فسلم لكن كون الفعل مشتملا على النفع من بعض الوجوه لا يدل على كون
فاعله عالما لان فعل الساهي والنائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد تكون
نافعة من بعض الوجوه وان اردتم بالمحكم ما يكون مستحسنا في العرف فاما ان تريدوا به

ان يكون مستحسنا على وجه لا يمكن تصور ما هو احسن منه او تريدوا به كونه مستحسنا
في الجملة فان اردتم به الاول فلا نم ان العالم كذلك فانا لا ندري ان تركب الكواكب
في السموات وتركيب ابدان الحيوانات على وجه اكمل مما هو الآن عليه يمكن ام لا
وان اردتم به الثاني فسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل على علم الفاعل فان
فعل الساهي والنائم قد يستحسن من بعض الوجوه واما ان اردت بالاحكام و
الاتقان معنى ثالثا فاذكره لنتكلم عليه ولئن تنزلنا عن الاستفسار فلم قلت ان
الفعل المحكم يدل على علم الفاعل وبيانه من وجوه احدها ان الجاهل قد يتفق منه
الفعل المحكم نادرا واتفق العقلاء على ان حكم الشيء حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة
جاز ايضا مرتين وثلثا واربعا وثانيها ان فعل النحل في غاية الاحكام وهو بناء
البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون وكذا العنكبوت
مع بنائه في غاية الاحكام وكذا نرى كل واحد من الحيوانات ياتي بالافعال الموافقة
بحيث يعجز عن تحصيلها اكثر العقلاء الاذكياء مع انه ليس لشيء منها علم ولا حكمة
ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على كونه عالما لكنه معارض بامرين الاول ان كونه
عالما بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء فتلك النسبة غير ذاته لا محالة والموصوف بها
والمقتضي لها هو ذاته ثم صيغة الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال والثاني
البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واما ثانيا فلان نسبته القبول بالامكان ونسبة
التاثير بالوجوب والنسبة الواحدة لا يكون بالامكان والوجوب معا الثاني

ان العلم ان لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تع عنه وان كان صفة كمال كان الله
محتاجا اليها في استفادة الكمال والكامل بغيره ناقص بذاته والمحتاج الى الغير
ناقص ايضا لذاته وذلك على الله تع محال والجواب اما الكلام في الواسطة فقد تقدم
واما الاحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتاليف اللطيف ولا شك ان العالم كذلك
قوله لو جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجوز مرارا كثيرة
قلنا بديهة العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق واما الحيوانات فكل من فعل
منها فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط واما المعارضة الاولى فجوابها لم لا يجوز
كون الشي الواحد قابلا ومؤثرا قوله الواحد لا يكون مصدرا الاثرين قلنا تقدم
ابطاله وقوله النسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا قلنا نسبة القبول
بالامكان العام وهو لا ينافي نسبة الوجوب واما حديث الكمال
والنقصان فخطابي وهو معارض بما تقرر في البداية ان صفة العلم صفة كمال والجهل
صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان الجواب قالت الفلاسفة لو العلم حصول
صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم
والمعلوم ان كانا شيئا واحدا فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان
يقبل المبدأ الاول شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري حتى
يمكن ان تعقل الاضافة منهما ولا كثرة في المبدأ الاول بوجه من الوجوه فلا يوصف
بالعلم بوجه بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود عليها فهذا

مذهبهم

مذهبهم والباقون منهم ومن اهل الملل جميعا اتفقوا على انه تع عالم اما الاحكام
والاتقان فقد ظهر لمن تامل احوال الخلائق ونظر في تشريح الاعضاء ومنافعها
وهيئة الافلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان اشكال
ذلك لا يصدر عن العالم ولا شك ان من صنع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل الندرة
وهو جاهل لا تنافي ان من كتب مرارا خطا حسنا لا يمكن ان يتصور انه جاهل
بالخط واما الواسطة فقد تقدم ابطالها وايجاد من يفعل فعلا محكما من العالم حيث
يقدر على ذلك ويعلم دقائقه فعله غاية الاحكام واما البحث عن معنى الاحكام و
الاتقان فالقول بان الحكم يكون كل فاعل يفعل فعلا محكما فهو عالم بديهي وغير موقوف
على التساوي تصور اجزائه فيقتضي ان يكون الحكم بديهيا واما افعال الوسائط وافعال
الحيوانات فهي افعال الله تع عند من يقول لا مؤثر الا الله واما عند غيرهم فالخالق
مثل هذه الحيوانات محكم وايجاد العلم فيها والهامها احكم من ايجاد تلك الافعال من
غير توسطها والمعارضة الاولى بحث العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنفس لها ذاته
وهي تقبل فيكون الواحد فاعلا وقابلا فالجواب عنها ان الاضافات لا توجد الا
بالعقل وهي يكفي فيه تشخيص كل واحد منها صفة الاضافة الى الآخر فيكون فاعلا
لما يقبله الآخر عقلا ولا يلزم منه كون الشي الواحد فاعلا وقابلا لشي واحد وقوله
يلزم من ذلك صدور اثرين من شي بسيط باطل لان القبول ليس باثر ممن يفعل ويقبل
لا يصدر عنه الاثر واحد فان حصول اثر غيره فيه لا يكون اثرا حصل منه وجوابه
قوله لم نسبة التاثير بالوجوب ونسبة القبول بالامكان ان ذلك الامكان العام وهو

ازل العلم

نقص

من ام

لانا في الوجوب ليس بصحيح بل مراده ان الفعل مع موثره يجب ان يوجد وقد [illegible]
لا يجب وهذا الملكي انه الايجاب فكيف يجتمع مع يجب والمعارضة الثانية بان
العلم صفة كمال ولا كمال له ان الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه انه مغالطة
ولو سلم فنقول العلم صفة كمال والجهل نقصان وتنزه الله عن النقصان فان القائل يقول
وتنزه الله عن الاستفادة كمال من غيره ايضا ونفي الاستفادة عن الله ليس بخطابي و
الجواب ان الذوات انما تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة اما الذوات الكاملة
فصفاتها لا يكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات وكمال العلم من هذا النوع فان
سببه كما بينه كونه من صفات الله تعالى مسألة اتفق العقلاء على انه تعالى حي
لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة ابو الحسين
البصري الى ان معناه جوازه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا فليس هناك الا الذات
المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى انه صفة اقتضت العالمية
بانه لولا اختصاصه بها لما صح ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصحة
اولى من لا حصولها ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حقيقته المخصوصة كافية
في هذه الصحة والاقوى ان يقال الامتناع امر عدمي لما تقدم بان جزء الامتناع عدم
الامتناع يكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا مسألة الذين يذهبون الى ان الصفات
يجوز ان يكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون الى ان الحيوة صفة زائدة والذين لا يجوزون
ذلك يجعلونها سلبية وما جعله المصنف اقوى وهو ان الامتناع عدمي فعدمه ثبوتي

مناقض

مناقض لما ذكره مرارا من ان الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتي
مسألة اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب
ابو الحسين البصري الى ان معناه علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى
الايجاد وعن النجار ان معناه انه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي ان معناه
في افعال نفسه كونه عالما بها وفي افعال غيره كونه آمرا بها وعندنا وعند
ابي علي وابي هاشم انه صفة زائدة على العلم لنا ان حصول افعاله تعالى في اوقات
معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس هو القدرة
لان شأنها الايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء ولا العلم لانه
تابع للمعلوم فلا يكون مستتبعا له لامتناع الدور وظاهر ان سائر الصفات
لا يصلح لذلك سوى الارادة فلا بد من اثباتها فان قيل لم جاز حصول
افعاله تعالى قبل ان يحصل وجوده ولم لا يجوز ان يقال لا امكان لها الا في ذلك
الزمان المعين والدليل عليه هو ان المفهوم من حصوله في ذلك الزمان ليس امرا
سلبيا لانه نقيض اللاحصول فيه ولا نفس الذات والا لكان متى تحقق حصوله
في ذلك الزمان وجب ان يبطل الذات فهو اذن صفة زائدة على الذات لكن
هذه الصفة يستحيل حصولها الا في ذلك الزمان لان الصفة المسماة بالحصول
في ذلك الزمان لو حصلت في زمان آخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولا
في ذلك الزمان فاذن امكان وجود هذه الصفة مختص بهذا الوقت فاذا تعلق

فاذا عقل هذا فنم العقل في غيره قلت لا الامكان من لوازم الماهية فيدوم
بدوامها قلت منقوض بما ذكرنا ثم نقول هذا انما يصح لو كانت الماهية متقررة
قبل وجودها لكن ذلك باطل اذ بنا على ان الماهية متقررة حال العدم وهو قول
بان المعدوم شيء وهو باطل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الماهية بشرط حصولها
في هذا الوقت تقتضي الامكان وبشرط حصولها في وقت آخر تقتضي الامتناع كما
ان الطبيعة الارضية بشرط حصولها في المركز تقتضي السكون وبشرط حصولها في
الهوا تقتضي الحركة سلمنا الامكان فلم لا يجوز ان يقال ان الله خلق الافلاك وخلق فيها
طباعا محركة لها لذواتها ثم انه بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا واذا كانت
الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم للاتصالات الفلكية مناهج مخصوصة
ممتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك ولا حاجة
بها الى المخصص فان قلت فلم خلق العالم في الوقت المعين ولم لا خلقه قبل ذلك او بعده
قلت هذا انما يصح لو كان قبل خلق العالم وقت وزمان وذلك ممنوع بالاتفاق اما عند
الفلاسفة فلان الزمان مقدار حركة الفلك فقبل وجودها لا يعقل وجود الزمان
واما عند المسلمين فلان الزمان محدث واذا كان كذلك بطل قول الخلق لا كان
تستحيل ان يقال لم لا يجوز ان يخلقه في زمان آخر سلمنا انه لا بد من مخصص
فلم لا يجوز ان يكون القدرة قوله نسبتها الى الكل على السوا قلنا والارادة ايضا نسبتها
الى الكل على السوا فلتفتقر الارادة الى ارادة اخرى لا الى نهاية فان قلت الارادة

الارادة كانت

كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها باحداث الحادث المعين في الوقت المعين ويستحيل
تعلقها باحداث ذلك الحادث في وقت آخر قلنا لو كان الامر كذلك لكان الموثر
بالحقيقة مختارا بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة وايضا فانه حينئذ
ذلك فلم لا يجوز ان يقال القدرة القديمة كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها بالحادث
المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها بايجاده في وقت آخر وعلى هذا التقدير
يستغني الفاعل عن الارادة سلمنا ان القدرة غير صالحة فلم لا يكون العلم مرجحا
وتمييز الاول ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصالح والمفاسد
والعلم باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة مستقل بالدعا الى الايجاد والترك بدليل
انا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المفاسد دعانا ذلك العلم الى الفعل
بل اسناد الترجيح الى هذا العلم اولى من اسناده الى الارادة فان الله تعالى لو وقف
الطفل مكلفا على شفير جهنم وخلق فيه علما بما في دخول النار من الضرر وخلق
فيه ارادة دخول النار فانه لا يدخل النار ولاجل ذلك قد يريد الشيء ارادة قوية
ويتركه لعلمنا بما فيه من المفسدة الثاني وهو ان الله تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم ان ايها يقع وايها
انها يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم يوجد ما علم وجوده وكان
ذلك كافيا في التخصيص سلمنا انه لا بد من دليل على قولك لكن معنا ما يبطله وهو
ان المريد اما ان يريد لغرض او لا لغرض فان كان لغرض كان مستكملا بذلك الغرض
والمستكمل بالغير ناقص بالذات وهو على الله تعالى محال وان كان لا لغرض كان ذلك عبثا

والعبث على الله تع محال ولانه يقتضي ترجح احد طرفي الممكن على الآخر من غير
مرجح وهو محال والجواب ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن ان يصير موصوفا
بها قبل ذلك والمحكوم عليه بهذا الامكان ليس هو المعدوم بل هو الجسم
الموجود قوله يجوز ان يكون ممكنا في وقت وممتنعا في وقت آخر قلنا
الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يجعل له اثر وان كان موجودا كان الكلام
فيه كما في الاول قوله هذه الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية قلنا
سنقيم الدلالة على ان جميع الممكنات واقع بقدرة الله تع اما المعارضة بنفي الارادة
فقوية وجوابها ان مفهوم كون الشيء مرجحا غير مفهوم كونه مؤثرا وذلك يوجب
الفرق بين القدرة والارادة ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا الوجود
غير المفهوم من كونه عالما بذلك فيلزم ان يجب بحسب كل معلوم علم وقد التزمه
الاستاذ ابو سهل الصعلوكي منا وهو الوجه ليس الا قوله لم لا يكن حدوثها في الافعال
من المصالح والمفاسد قلت سنقيم الدلالة على ان افعال الله تع لا يجوز تعليلها
بالمصالح قوله انما وجد ما علم الله تع انه يوجد قلنا العلم بان الشيء سيوجد
تابع لكونه بحيث سيوجد لو كان الاختصاص لاجل العلم لزم الدور بل لا بد من صفة
اخرى قوله المريد انما يرجح لغرض او لا لغرض قلت ارادة الله تع منزهة عن
الاغراض بل هو واجب تعلقها بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها اقول
الحجة التي اوردها على اثبات الارادة خاصة بافعال تقع في اوقات انتهى البعض

في ان يحصل خلق العالم وسائر علل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثباتها
الارادة فيحال الى الحجة اخرى الا ان يقال انها تحصل من غير ارادة وذلك
مما لم يقولوا به والحجة التي يشمل الكل هي ان يقال تخصيص ما تخصص بالايجاد
من جميع المقدورات يحتاج الى مخصص وهو الارادة الا ان المصنف لما جوز
ان يخصص القادر احد المقدورين من غير مخصص لم يستدل به باب اثبات الارادة
مطلقا وكان له ان يقول ان القدرة تتعلق بوقت الايجاد دون وقت
من غير مخصص وقوله المخصص ليس هو القدرة مناقض لما ذهب اليه
فيما مر وهو ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وقوله ولا العلم لانه
تابع للمعلوم مناقض قوله ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب
تابعا للموجب والاعتراض بتجويز كون الامكان خاصا بوقت معين كان متوجها على الافعال
التي لا يقع في زمان والجواب بان الموصوف بامكان الحركة هو الجسم يقتضي ان يكون
الجسم موجودا حاصلا قبل ذلك وهو ليس بصحيح لان امكان الحركة المشروطة بالزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الامكان
من لوازم الماهية لا يقتضي ذلك لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان
المقيد يجوز ان لا يكون من لوازمها فلا تناقض باختلاف الدوام واللادوام
لاختلاف موضوعيهما وقوله في الجواب عن تجويز كون الامكان مقيدا بوقت
ان الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يجعل له اثر وان كان موجودا كان

الكلام فيه كما في الاول مبطل لاصل دليله على اثبات الارادة بان يقال
الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان تخصص بالارادة وان كان موجودا
احتاج الى وقت اخر وارادة اخرى تخصصه وتسلسل قوله كون الماهية
متقررة قبل وجودها بناء على ان الماهية متقررة حال عدمها فيه نظر لان الماهية
متقررة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه ان تكون متقررة
حال عدمها الا اذا كانت القبلية بالزمان والقول بان الحوادث مستندة
الى الاتصالات الفلكية ان اريد بالاستناد كون الاتصالات شروطا لوجودها
لا ينافي كونها واقعة بقدرة الله تعالى والمعارضة بالارادة وانها يجب ان تكون نسبتها
الى الكل على السواء كما كانت القدرة نسبتها الى الكل على السواء واردة وعجز
عن الجواب عن ذلك والتزام كون العلوم القديمة والارادات القديمة غير متناهية
بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب فان الاصحاب يقتصرون على
القدر المتعدد ذات وتناهيه اضعاف وهو التزام كونها غير متناهية والاصوب
ان يقول الارادة القديمة تقتضي اضافات غير متعددة بحسب المرادات ووجود
تلك الاضافات لا يجب لان العقول والقدرة لا تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع
المقدورات على السواء فلا بد من مرجح يرجح البعض ليتعلق به الايجاد ولقائل
ان يقول بجواز كون القدرة متعلقة ببعض المقدورات من غير تخصيص
لا يمكن اثبات الارادة الا بالسمع اما اذا قلنا بامتناع ذلك فيمكن اثباتها

النقل
والسمع وقوله بان كون الشيء بحيث سيوجد لا يكون الا بعد العلم بانه سيوجد بل
يكون بصفة اخرى تقتضي كون الشيء قبل ايجاده موصوفا بكونه بحيث سيوجد و
كون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشيء من غير مخصص وهما مستندان الى الموجب
اليه وقوله ينفي الغرض عنه تعالى فيجيء بانه الكلام فيه والقول بان الارادة
واجبة التعلق بايجاد الشيء في وقت دون وقت يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل
وجودها وتخصيص الوقت بالشيء من جهة الارادة الواجبة المتعلقة ببعض
المرادات دون البعض الاخر من غير مخصص كما ذهب اليه في القدرة قال
اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه وقالت الفلاسفة و
الكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم انه
حي واحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه ~~بصفة اتصف بها او بضدها~~
~~صح اتصافه بصفة~~ فلو لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله سميعا بصيرا
كان موصوفا بضدهما وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فان قيل حيوة الله
مخالفة لحيوتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون
حيوتنا مصححة للسمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لها كما ان الحيوة وان صححت
الشهوة والنفرة ولكن ماهيته غير قابلة لها فلذلك سلمنا ان ذاته تعالى
قابلة لها لكن لم لا يجوز ان يكون حصولها موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات
الله تعالى وهذا هو قول الفلاسفة فان عندهم ابصار الشيء مشروط

كون حيوة الله ... لا يجوز ان ... الحيوة ... التي ... بهم

بانطباع صورة صغيرة مشابهة لتلك المسموعات في الرطوبة الجليدية واذا كان
ذلك في حق الله تعالى ممتنعا لا جرم لم تثبت الصحة سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت
ان القابل للصحة يستحيل خلوه عنها وعن ضدها معا وقد تقدم تقريره سلمنا
ذلك لكن ما المعتبر بالنقض ثم لم قلت ان النقص محال فان تمسكوا فيه الى
الاجماع صارت الدلالة سمعية واذا كان الدليل على حقيقة الاجماع
هو الآية والخبر والآيات الدالة على السمعية والبصرية اظهر من
الآيات الدالة على صحة الاجماع كان الرجوع في هذه المسئلة الى
التمسك بالآية اولى فالمعتمد التمسك بالآيات ولا شك ان لفظ السمع والبصر
ليس حقيقة في العلم بل مجازا فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز
لا يجوز الا عند المعارض وح يصير الخصم محتاجا الى اقامة الدلالة
على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر ومن الاصحاب من قال السميع
البصير اكمل ممن ليس بسميع ولا بصير والواحد منا سميع بصير
فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا اكمل من الله تعالى وهو محال وهذا
ضعيف لان لقائل ان يقول الماشي اكمل من الذي لا يمشي والحسن الوجه اكمل
من قبيح الوجه والواحد منا موصوف به ولم يكن الله تعالى موصوفا به فلم
لا يكون الواحد منا اكمل من الله تعالى فان قلت هذه الصفة كمال في الاجسام
والله تعالى ليس بجسم فلا يقتضي ثبوته في حقه قلت فلم قلت ان
السمع والبصر ليسا من صفات الاجسام وح يعود البحث المذكور

الجواب يجب ان يعني بالعقلاء معتقدي قولنا فلا معتقد الاسلام
والحق ان وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما
لم يصف بالذوق والشم واللمس لان النقل غير وارد بها واذا انظر
ذلك من حيث العقل لا يوجد له وجه غير ما قال الفلاسفة والكعبي وابو الحسين
الاشارات صفتين شيئيتين يسمع المحسوسات ويبصرها بالعقل فغير ممكن وسؤال
ان يقال لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان
بالآلتين كالحيوانات وما عرفنا انهما ... على حقيقتهما وذلك لان ... قالوا
في هذا الباب اربع مطالب الاول انهم ... يصح اتصافه بالسمع و
البصر ... ان ... والعقرب و
... لها والديدان وكثير من العوالم لا سمع لها ولا بصر ولو لم يمتنع
اتصاف ذلك الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع اشخاصها منهما واذا
جاز ان يكون بعض فصول الانواع مزيلا لتلك الصحة لم يبق لثبوتها
في نوع آخر وجه من جهة الصحة وايضا لا يجب ان كل ما اتصف بصفة اتصف
بضد تلك الصفة فان الشفاف اتصف بالسواد ولا بغيره ...
مع انه يصح الاتصاف بالكون جسما بل كل ما اتصف بصفة اتصف
بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها وان كان الاتصاف بعدمها حاصلا
عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس وايضا ان كان عدم السمع والبصر

نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا وقوله الابصار
عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كما ينبغي والواجب ان نقول
او بالشعاع كما ان الكلام في ذلك وبابي كلام مدخاص قال
اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تع لكنهم اختلفوا في معناه
فزعمت المعتزلة ان معناه كونه تع موجدا الاصوات دالة على معان مخصوصة في
اجسام مخصوصة واعلم انا لا ننازعهم في المعنى لانا نعتقد ان جميع الحوادث
واقعة بقدرة الله تع ونسلم ان خلق الاصوات في الاجسام الجمادية والحيوانية
جائز واذا ثبت ذلك فقد ساعدناهم على المعنى بقي هنا النزاع في ان اسم المتكلم
هل وضع في اللغة لهذا المعنى ام لا وهذا بحث لغوي لاحظ للعقل فيه البتة
والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه اما اصحابنا فقد اتفقوا
على ان الله ليس متكلما بالكلام الذي هو الحروف والاصوات بل زعموا انه متكلم أنه
بكلام النفس والمعتزلة ينكرون هذه الماهية وبتقدير الاعتراف بها ينكرون
اتصاف ذات الله تع بها وبتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة وبتقدير ذلك
ينكرون كونها واحدة فالحاصل ان الذي ذهبوا اليه نحن من القائلين
به الا انا اثبتنا امرا آخر وهم نازعونا في الماهية والوجود والقدم
والوحدة فهذه مقدمة لا بد من معرفتها للخائض في هذه المسألة
احتج الاصحاب على كونه تع متكلما بامور احدها انه تع حي والحي
يصح اتصافه بالكلام فلو لم يكن الله تع موصوفا بالكلام لكان موصوفا بضده

هو

وهو نقص وهو على الله تع محال قالت المعتزلة التصديق مسبوق بالتصور
فما ماهية هذا الكلام فان الذي نجده من انفسنا اما تخيل الحروف
والاصوات او تخيل هذه الحروف والاصوات وانتم اثبتموها لله تعالى
فان قلت اعني بالامر طلب الفعل قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك
الطلب هو الارادة وانتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الارادة قلتم
الله تع قد يامر بما لا يريد لكن هذا الفرق انما يثبت بعد ثبوت كونه تع
متكلما وذلك يتوقف على تصور ماهية الكلام فلو توقف تصور ماهية
الكلام عليه لزم الدور وان نزلنا عن هذا المقام لكن لم قلت
انه يصح اتصاف ذات الله تع به وتقريره بالوجوه الثلثة المذكورة
في مسئلة السمع والبصر سلمنا انه يصح اتصافه به لكن لم قلت ان ضده
نقص وآفة بل الذي نعقله نقصا وآفة في الحروف هو العجز عن التلفظ بالحروف
واما ضد المعنى الذي ذكرتموه فلم قلت انه نقص بل لو قيل ان ذلك المعنى
هو النقص لكان اقرب فان ثبوت الامر والنهي من غير حضور المخاطب
سفه وهو نقص وبقية الاسولة ما تقدمت اقول كلامه ظاهر
والوجوه الثلثة المذكورة هي الاختلافات في معنى الحيوة واشتباه
اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقوفا على شرط
ممتنع الحصول قال وثانيها قال الماتريدي ان افعال الله تع يجوز

عليه التقديم والتاخير لاجرم اسندناها الى مرجح وهو الارادة
فكذا لما رأينا افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب
والوجوب فاختصاصها بهذه الاحكام يستدعي مخصصا وليس ذلك هو
الارادة لان الله تع قد يامر بما لا يريد وبالعكس فلا بد من صفة اخرى وهي
الكلام وهذا ايضا ضعيف لانا نقول لم لا يجوز ان يكون معنى الوجوب
والحظر هو ان الله تع عرف المكلف انه يريد عقاب من يترك الفعل
في الاخرة او يريد ايصال الثواب اليه في الاخرة وهذا القدر مما لا احتياج
فيه الى اثبات الكلام فان ادعيت امرا وراء ذلك فهو ممنوع الرابع
ترد الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحدهما يدل على
صحة الاتصاف باحدهما لا بعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك مناقض
للقول بان ماهيتها مستفادة من السمع وتفسير الوجوب والحظر بتعريف
ارادة العقاب والثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف العبد بتعريضه
للوعيد والوعد وذلك لان كثيرا ممن ترك الحظر ولا يعاقب عليه
ولو اراد الله عقابه لما فاته العقاب لا يقال تعريف العبد يكون بالالهام
او الاخبار وليس الالهام عاما والاخبار كلام فيلزم الدور لما نجيء
جوابه قال وثالثها ان الله تع ملك مطاع والمطاع هو الذي يكون
له الامر والنهي وهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته
ومشيئته في المخلوقات فهو مسلم وان عنوا به ان له امرا ونهيا فهو اول

المسئلة ورابعها اجماع المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف لما قلنا ان
الاجماع ليس الا على اللفظ اما في المعنى الذي يقول به اصحابنا فهو
غير مجمع عليه بل لم يقل به احد الا اصحابنا والمعتمد قوله تع
وكلم الله موسى تكليما فان قيل اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الالفاظ
وانتم لا تقولون بكونه تع موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد صرفتم
اللفظ عن ظاهره واذا كان كذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذي
ذكرتموه اولى من صرفه الى معنى آخر وهو الامر الذي عرف
الله به ما يفعل بالمكلفين في الآخرة من الثواب والعقاب ثم ان
سلمنا عنه لكنه اثبات الكلام بالكلام واثبات الشيء بنفسه باطل
الجواب ان صرفه الى هذا المعنى اولى لقول الشاعر ان الكلام لفي
الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والجواب عن الثاني انه
اثبات كلام الله تع باخبار الرسول عليه السلام والعلم بصدق الرسول
لا يتوقف على العلم بكونه متكلما لانا انما علمنا انه لا يجوز ظهور المعجزة
على الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كون الله تع او لم نعلمه فهذا
منتهى القول في هذه المسئلة الاولى الاستدلال بهذا البيت ركيك
وهو معارض ان يقال الاخرس متكلم لكونه بهذه الصفة والباقي ظاهر
قال مسئلة ابو الحسن الاشعري واتباعه ان الله تعالى

اي بقا غيره وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لان القائلين
من البقا صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم وهذا انما يعقل في حق ممكن الوجود
فاما واجب الوجود لذاته فيستحيل ان يعتبر رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى
وايضا فذلك البقا ان كان باقيا بنفسه ويكون الذات باقية بغيره فتفتقر
اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال ولقائل ان يقول القاضي
حصول الجوهر في الزمان الثاني لانه موقوف عليه وجودا ان نفس الحصول
في الزمان ليس صفة ثبوتية والا لزم التسلسل واما في الشاهد فليس بمعنى
ايضا لان شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو افتقر
حصول الجوهر في الزمان الثاني اليه لزم الدور واحتجوا بان الذات
الكل باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب ان يكون البقا زايدا والجواب
انه معارض بان الذات كانت حادثة في زمان الحدوث ثم حال البقا ما بقيت حادثة
فيلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على مذهبكم فان قلت الحدوث نفس
حصوله في الزمان الاول قلت البقا نفس حصوله في الزمان الثاني اقول
وههنا مذهب آخر وهو القول بثبوت البقا في الممكنات ونفيه عنه تعالى
الكعبي واتباعه قوله البقا صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم فالواجب الوجود
الذي لا يقبل العدم ايضا ما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فان هذا الحكم
ليس مختصا بالبقا الا ان يكون الترجيح في الزمان الثاني والتحقيق
فيه لان البقا مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك

لاشك انه باق فان كان باقيا ببقا اخر لزم التسلسل وان
الدور وان كان باقيا بذاته
الذات الى قرضنا بانه
بعد البقا

وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبر الحكم بكون الكل اعظم من
جزئه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان او في جميع الازمنة كما لا يقال
انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه
الحكم كالتصورات اولى بان يكون كذلك وعلة الزمان لا يكون زمانيا بمعنى
حيد الكل فاذن اتصافه بالبقا نوع من التشبيه بالزمانيات واما الصور
البقا باقيا او غير باق وان كان باقيا فبقاؤه اما بذاته او بغيره فالحكم
الصور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار وقوله
واما في الشاهد فليس بمعنى ايضا اشارة الى ابطال مذهب الكعبي وقوله
بل الحدوث ليس صفة زائدة جواب مما سبق ثم ان كان الحدوث نفس الحصول
في الزمان الاول فالبقا حصول في زمان ثان وشرط حصول في زمان قبله وان كان
زمانا ثانيا والحصول في الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول في زمان آخر
فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار
يتحقق ما قلنا وهو ان البقا مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد
بعد الزمان الاول قال مسئلة مذهب اكثر المسلمين انه عالم بكل المعلومات
خلافا للفلاسفة ولقوم من اهل الملة لنا انه ثبت كونه حيا فيصح ان
يكون عالما بكل المعلومات فلو اختص علمه بالبعض دون البعض لافتقر
الى المخصص وهو محال اقول لقائل ان يقول انت بالبداهة عرفت ان

ان المختص مقتضاه ام الدليل فان قلت بالبداهة فقد كابرت وان قلت
بالدليل فاين الدليل فغاية ما في الباب ان تقول نحن ما نعرف جواز ثبوت
المختص او انتفاءه   ومن الدهرية من زعم انه لا علم لذاته لان العلم
امر اضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة الى نفسه واضافة الشي الى
نفسه مح فان قلت فذاته من حيث انه عالم مغاير له من حيث انه معلوم وهذا
القدر من التغاير يكفي في هذه الاضافة قلت صيرورة الذات عالمة ومعلومة
موقوف على قيام العلم وهو موقوف على المغايرة والمغايرة موقوفة على
صيرورة الذات عالمة او معلومة فيلزم الدور وجوابه انه منقوض
بعلمنا بنفسنا   لو قال ومن الفلاسفة بدل قوله ومن الدهرية
لكان اصوب لان الدهرية لا يثبتون الها غير الدهر فضلا عن ان يكون
عالما وغير عالم ثم التصحيح ان المقتضي للمغايرة هو العلم وليت المغايرة
مقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا تنفك الحلول عن علته
ولا يلزم الدور وانما يلزم ان لو كان المغايرة علة العلم لاستحالة التلازم حال
انا فينا فيجوز لجواز التلازم ههنا   ومنهم من سلم كون الباري تعالى
عالما بنفسه ومع ذلك لم يسلم كونه عالما بغيره لان العلم صورة مساوية
للمعلوم في العالم او اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى
الحقائق لحصل تلك الصور او تلك الاضافات في ذاته تعالى فيحصل الكثرة
في ذاته والجواب ان الكثرة في الصور او الاضافات وهي من لوازم

الذات لانها   حصول الصورة في الذات لا يخ من ان يكون تلك
الصورة من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلا او يكون من غيرها
وذلك يقتضي تاثر الذات من غيره فان المحل متاثر من الحال فيه واما
كثرة الاضافات فلا توجب كثرة الذات   ومنهم من زعم انه لا يعلم
الجزئيات لانه لو علم كون زيد في الدار فعند خروجه منها ان بقي العلم الاول
كان جهلا وان لم يبق كان تغيرا والجواب انك ان عنيت بالتغير وقوع
التغير في الاحوال الاضافات فلم قلت انه مح ولذلك فان الله تعالى كان
قبلا لكل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب
التغير في الذات ولهذا يمكن كونه عالما بالمعلوم اضافة بينه وبين المعلوم
تتغير بتغير المعلوم فيتغير تلك الاضافة فقط   لقائل ان يقول الى
نقول بان العلم صفة حقيقية لا يجوز عليه التغير وهي جهة اضافة متغيرة وايضا
لو كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لامتنع العلم بالمعدومات والممتنعات
والاضافة فرع وجود المضافين فاذن لا يكون لعلمه فيه
وجود في الاعيان ولك ان تقول العلم يقع بالاشتراك على تلك الصفة وعلى هذه
الاضافات وهي لا يمكن تعلق الصفة علما بالمعلومات ولا يمكن تعلق الصفة علما
بالمعدومات والاضافة هي موجودة بزعمك وقد قال بعض المتكلمين هربا من بعض
هذه النقوض ان العلم بان الشي سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد بلا تغير

وهذا الرأي من مكابرة لان الفلاسفة لا يزعمون انه تعالى لا يعلم الجزئيات مطلقا
بعد قولهم انه عالم بكل المعلومات بل يقولون انه تعالى يعلم جميع الجزئيات من حيث
هي معقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك للجزئيات انما يدركها
من حيث هي متغيرة يجب ان يكون ذا آلات [illegible]
وما يجري مجراه ومنهم من منع عن هذا النوع من الادراك كما انه منزه عن الاعصاب
والاذواق والشم والاشارة الحسية هذا هو مذهبهم ومنهم من زعم انه
لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها وقبل ذلك فانه لا يعلم الا الماهية واحتج بوجهين
الاول ان المعلوم متميز والشيء قبل وجوده نفي محض فلا يكون في نفسه متميزا فلا يمكن
ان يكون معلوما والثاني انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب
الوقوع لان عدم وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو محال والموقوف الى
المحال محال [illegible] فوقوعه واجب وح يلزم الجبر وان لا يكون فاعلا مختارا من
فعل اصلا بل يكون كالجماد لان ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع
والجواب عن الاول انه منقوض بعلمنا بالمعدومات التي نحصلها قبل وقوعها
كعلمنا بطلوع الشمس غدا وعن الثاني بالالتزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب
[illegible] منهم هنا من المخالفين والكلام في صحة كون المعدوم معلوما قد مر
واما الالتزام ان ما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع فيه نظر لانه ان اراد بقوله
فهو واجب الوقوع انه يجب الصدور عنه بعلمه بان يكون علمه موجبا لكان

مفوضا

مفوضا بعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات وان اراد انه واجب لمطابقة علمه فهو
صحيح ولا يلزم منه الجبر لانه عالم بما سيوجد وليس بمجبور وذلك لان هذا
الوجوب وجوب لاحق لا سابق والمعدومات مطابقة لعلمه بها انه تعالى
علمها معدومة وهي كذلك لا بمعنى ان المتصور منها ليس موجودا في الخارج
ومنهم من انكر كونه تعالى عالما بما لا نهاية له واحتج بثلاثة اوجه
الاول ان المعلومات تتطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها اقل من الكل
وما كان كذلك فهو متناه الثاني ان المعلوم متميز عن غيره والمتميز عن غيره
متناه فالمعلوم متناه الثالث ان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بغيره بدليل انه يصح
ان يعلم كون الشيء عالما بالشيء مع الغفلة عن كونه عالما بشيء آخر والمعلوم غير المجهول
فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية فيها كل موجودات
غير متناهية وهو محال والجواب عن الاول ما تقدم ان تطرق الزيادة والنقصان
الى الشيء لا يدل على التناهي وعن الثاني ان المتميز كل واحد منها وهو متناه وعن
الثالث ان العلم واحد لكن نسب تعلقاته غير متناهية لان الشعور بالشيء اذا
كانت الحقيقة [illegible] هذه النسبة ان لم تكن موجودة لم يكن العلم موجودا
وان كانت موجودة عاد الالزام وقد ذكرنا ان الاشاعرة [illegible]
حجتهم الاولى يدل على امتناع ما لا نهاية له مطلقا وليس لها تعلق
بالمعلومات التي لا نهاية لها من حيث كونها معلومة وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره

والمتغير متناه بان المتغير كل واحد منهما وهو متناه غير صحيح لان الدعوى ان الله تعالى
عالم بغير المتناهي فغير المتناهي منه معلوم فهو متغير وسلم ان كل متغير متناه فيلزم
ان غير المتناهي متناه والصواب ان منع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلوم
ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وما اجاب به عن الثالث يدل على حيرة وانه لا
فيما مر ان الحق ان العلم امر اضافي وههنا جعله امرا واحدا استلزم النسب فخرج
من قبيل كون النسب غير وجودية ثم لما تحير فيه صوب قول ابي سهل بعينها
ومنهم انكر كونه عالما بجميع المعلومات واحتج بانه لو علم جميع المعلومات لكان اذا
علم شيئا علم كونه عالما بكونه عالما به وترتب هناك مراتب غير متناهية فان قلت
العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به قلت هذا باطل لان العلم بالشيء اضافة الى الشيء
والعلم بالعلم بالشيء اضافة بين العلم وبين العلم بالشيء والاضافة الى الشيء غير الاضافة
الى غيره والجواب ان اللانهاية في النسب والتعلقات وهي امور غير ثبوتية انما
الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الاشكال الذي قدمناه
اقول
الملتزم ههنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية وجواز الاختيار
العلم صفة واحدة مع التزام النقض عليه فانظر ثم تحيره وخبطه في هذا الموضع
ولو قال عقول البشر لا تصل الى الكنه الذات ولا الى تحقيق حقائق لكان اولى
فان العجز عن درك الادراك ادراك وتحقيق هذا البحث يحتاج الى كلام طويل
لا يحتمله هذا الموضع   مسئلة مذهب اصحابنا ان الله تعالى قادر على
قال

كل المقدورات خلافا لجميع الفرق   لم يذكر الفلاسفة والمجوس
والثنوية وقوما معدودين من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء
لنا ان المقتضي لصحة البعض ان يكون مقدورا لله تعالى هو الامكان لان ما عداه اما الوجوب
واما الامتناع وهما يحيلان المقدورية لكن الامكان وصف مشترك فيه بين الممكنات
فيكون الكل مشتركا في صحة مقدورية الله تعالى فلو اختصت قادريته بالبعض دون
البعض افتقر الى المخصص فاذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد
شيء من الممكنات الا بقدرته اذ لو فرضنا شيئا آخر موثرا لكان اذا اجتمعا على ذلك
الممكن فاما ان يقع ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان
وهو محال او لا يقع بواحد منهما وهو محال لان المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك
فلما لم يوجد وقوعه بهذا امتنع وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه بهذا وبذلك
لزم وقوعه بهذا وبذلك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه
بالآخر وذلك محال واما ان يقع باحدهما دون الآخر وهو محال لان كل واحد منهما كان
مستقلا بالتاثير كان وقوعه باحدهما دون الآخر ترجيحا لاحد طرفي الممكن على
اقول
الآخر من غير مرجح وهو محال فثبت ان جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى
قد مر الكلام في الاعتبار والمخصص في باب العلم فلا حاجة الى الاعادة وفي قوله
اذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات الا
بقدرته فيه نظر لانه لا يلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه موثرا في جميعها

والالزم منه وجود جميع الممكنات وذلك القدرة وحدها لا تكفي فيه وجود التاثير
بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره يدل على اجتماع موثرين
على اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد
بل الصحيح عند اهل السنة ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير موثر
في شي منها اذ ان قادران على شي ولعدم ان الموثر فيه احدهما دون الاخر
وانما كان كذلك لكون الموثر محتاجا مع القدرة الى الارادة والقادر هو الذي
له القدرة فقط من حيث هو قادر وعلى هذا التقدير لا يمنع ان يكون فيه محل
موثر غير الله تعالى الى ان مثل ذلك غير ما ذكره وفي عبارته هنه تولد او لامع
بواحد منهما وهو تج لان المانع من وجوده بهذا او توجد بذلك محال موجده وتوجد
بهذا الامتنع وقوعه بذلك هو منع نظرا فكان من الواجب ان يقول محال موجده
وقوعه بهذا او عرف وقوعه بذلك اذ ذلك موثر خال عن المانع وباقي الكلام هكذا
فلو لم يقع بهذا او بذلك وقع بذلك وبهذا وهو تج   اما الفلاسفة فقد
منعوا ان يصدر من الواحد الشر من الواحد وقد تقدم الجواب عن حجتهم
واما الثنوية والمجوس فقد زعموا انه غير قادر على الشر لان فاعل الخير
خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا
وشريرا والجواب ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم
ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لها وان عنيتم به غيره فيتنوع

المجوس من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر
اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تع منزه عن فعل الخير والشر والمانوية
يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والجميع
يقولون بان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون افعاله
شرا ومحال ان يكون فاعل وافعاله كلها خير وشر معا وصاحب الكتاب لم
يتعرض لابطال ذلك بل لجواز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر
لو كانا لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذ امكن ان يكون شي
واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل
ذلك الشي واحدا   واما النظام فانه زعم انه لا يقدر على خلق الجهل
وساير القبايح واحتج بان الفعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما انه محال
فلانه يدل على الجهل او الحاجة وهما محالان والموذي الى المحال محال واما ان
المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة
الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود والجواب لا نم ان فعل القبيح يدل على
الجهل والحاجة بل هو مالك فله ان يفعل ما يشاء سلمناه لكن هذا الامتناع
انما جاء من جهة الداعي فلم قلت انه ممتنع من جهة القدرة فان القادر حال
انعدام ارادته بالترك ممتنع عليه الفعل نظرا الى هذا الداعي ولكنه يكون قادرا
على الفعل نظرا الى انه لو لم يحصل له الداعي الى الترك لكان قادرا عليه

وحاصل الجواب ان المحال لذاته غير مقدور اما المحال لغيره فممكن لذاته فكونه
مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره قال واما عباد فانه زعم ان ما علم الله تعالى
انه يكون فهو واجب وما علم انه لا يكون فهو ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور
والجواب ان هذا يقتضي ان لا يكون الله تعالى قادرا اصلا وراسا لان كل شيء فاما
معلوم الوجود او معلوم العدم ثم نقول انه وان كان واجبا نظرا الى العلم لكنه
ممكن في نفسه فكان مقدورا ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة
والمتاخر لا يبطل المتقدم اقول المتاخر كما لا يبطل المتقدم لا يجب ايضا
بل المتقدم هو الذي يوجب المتاخر اذا كان المتقدم بالعلية واصل هذا الجواب
ما مر في المذهب المتقدم قال اما البلخي فقد زعم ان الله تعالى لا يقدر على مثل
مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله محال
والجواب ان الفعل في نفسه حركة او سكون مثلا وكونه طاعة او سفها او عبثا احوال
عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل
اما ابو علي وابو هاشم واتباعهما فقد زعموا ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العباد
لكنه غير قادر على نفس مقدوره لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر
دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله
تعالى لكان اذا اراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم ان يوجد لتحقق الداعي
وان لا يوجد لتحقق الصارف وهو محال والجواب ان البقاء على العدم عند تحقق الصارف

ممنوع مطلقا بل ذلك انما يجب اذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل وهذا قول [illegible]
اقول انما يكون كون المقدور مشتركا اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما بعد
الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير
المضاف يمكن اضافته الى كل واحد على سبيل البدل وهو المراد من كون
مقدور احدهما مقدور الآخر قال اتفق اصحابنا على انه تعالى عالم بالعلم
قادر بالقدرة حي بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة واما المهم في هذه
المسئلة الكشف عن محل النزاع فنقول ان نفاة الاحوال منا زعموا ان العلم
نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات
واعترف ابو علي الجبائي وابو هاشم بهذا القدر الا انهم قالوا انه تعالى ليس له
علم وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في الحقيقة لفظا و زعم ابو هاشم
الى انها احوال والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور
معلومة في نفسها وقول ابي هاشم باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه استحال
التصديق بثبوته لغيره واما ابو علي الجبائي فانه سلم انها معلومة فعلى هذا
لا يبقى بيننا وبين نفاة الاحوال منا خلاف معنوي البتة اما مثبتو الحال
منا فقد زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم به وهو العلم وهو ان
يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى واما نحن فلا نقول بذلك لان الدلالة
ما دلت الا على اثبات امور زائدة على الذات فاما على الامر الثالث فلا دليل

عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب اقول اكثر هذا الكلام
نقل المذاهب وقوله في ابطال قول ابي هشم ان ما لا نتصور في نفسه
استحال التصديق بثبوته في غيره فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا نتصوره
في نفسه بانفراده استحال التصديق بثبوته لغيره غير مسلم لان النسب لا نتصورها
بانفرادها وقد نصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا نتصوره اصلا فهو
حق وقوله اختلاف بين ابي علي وابي هاشم ومن اصحابنا العقلي فيه نظر لان الزائد
عندهم ليس بموجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذي ليس بزائد
على الذات وعند اصحابنا ان العلم زائد وهو موجود والباقي
ظاهر قال اما الفلاسفة فمن مذهبهم ان العلم عبارة عن
حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فاذا كانت المعلومات مختلفة
في الماهيات كانت الصور المساوية لها مختلفة في الذوات فكون
علم الله تعالى بالمعلومات امورا زائدة على ذاته تعالى وهي
من لوازم ذاته وقد صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من
كتاب الاشارات وعلى هذا فقد سلموا ان علم الله تع معنى قائم بذاته
الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة اخرى ويقولون علم الله تع
صفة خارجة عن ذات الله تع متقومة بتلك الذات فكانهم عبروا
عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالتقوم فظهر انهم

يساعدون في هذه المسئلة على المعنى بل في الخلاف معهم وبين نفي الحال
فانهم لا يقولون الا بالذات وتلك الصورة اللازمة للذات ومثبتوا
الحال منا قالوا بامور ثلثة الذات والعالمية والعلم فظهر ان الذي
تقول نفاة الحال منا متفق عليه بين كل من اقر بكون الله تع قادرا عالما
اقول ذكر ان ابن سينا صرح بكون العلم صورة زائدة على الذات
ولم يذكر قوله في القدرة لانه ذكر اخيرا ان عندنا نواحي قول من اقر بكونه
تع عالما قادرا والفلاسفة يقولون ان علم الله تعالى فعلي يوجب به ما هو
صادر عنه والعلم والقدرة والارادة عندهم واحد والحقيقة مختلفة بالاعتبار
ونحن لا نقول بذلك وهم يقولون العلم ليس محمول على الذات انما هو
العالمية المحمولة على الذات فالعالمية هي الصفة وهم ايضا يقولون بها
قال لنا ان بعد العلم بكونه تعالى موجودا نفتقر الى دليل آخر يدل
على كونه عالما قادرا والمعلوم ثانيا غير المعلوم اولا فعلم الله تعالى زائد على
ذاته اقول افتقار العلم بالوجود الى دليل آخر يدل على العلم
لا يدل على تغاير الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود الصانع
الموجود غير ذلك الواحد وايضا اذا دل الدليل على وجود واجب
على كون وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على ان وجوده غير كون
وجوده عين ذاته بل يدل ذلك على تغاير الاعتبارات لا على تغاير

المقدمين قال احتج الخصم بامور احدها ان علمه تعالى لو كان زايدا على ذاته لكان مفتقرا الى ذاته فيكون ممكنا لذاته واجبا بعلة وتلك العلة ليست الا الذات والموصوف ليس الا الذات فيكون الذات فاعلة وقابلة معا وهو محال وثانيها ان عالمية الله تعالى واجبة والواجب مستغنى بوجوبه عن العلة وثالثها لو كان العلم قديما لكان مشاركا للذات في القدم وذلك يقتضي التماثل وان لا يكون احدهما بكونه ذاتا والآخر بكونه صفة اولى من العكس ورابعها لانها يكون مغايرا للذات فيلزم القول بقدماء متغايرة وهو محال وخامسها ان علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا يجب ان يكون مثلا لعلمنا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه وسادسها ان العلم بكل معلوم غير العلم بغيره على ما تقدم ومعلوماته تعالى غير متناهية فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية والجواب عن الاول قد تقدم وعن الثاني انه انما يجب على من ثبت عالميته ثم يعللها بمعنى وعن الاول وايضا فيرد القول بقول الواجب متى لا يعلل اذا كان واجبا لذاته ولغيره والاول مسلم لكن لم قلت ان عالميته واجبة لذاتها بل هي واجبة للعلة والثاني باطل لان وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناءه عنه كما في الشاهد وعن الثالث ان الاشتراك في القدم اشتراك في وصف سلبي او ثبوتي وذلك لا يوجب التماثل اصلا كما ان الضدين لا يلزم من اشتراكهما في المضادة تماثلهما

وعن الرابع ان عنيتم بالمغاير كون كل واحد منهما يمكن مفارقته للآخر فهو كذلك لكنا لا نطلق هذه اللفظة لعدم الاذن وان عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والوجود والعدم فلم قلتم وان عنيتم معنى ثالثا فبينوه وعن الخامس ان علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا بشيء كان في التعلق بذلك المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض اللوازم تماثلهما ولئن سلمنا ولكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه لا يلزم من كون وجوده تعالى مساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث وجوده وعن السادس ان ما الزمتم علينا في العلم يلزمكم في نفس العالمية وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه اقول والجواب عن الخامس فقد ظهر لان العلم على الاول قد تقدم بديهية تجويز كون الشيء فاعلا وقابلا وفي تفسير الغاصب تجويز المفارقة مع وجوب في احد الامور الاربعة موضع نظر وذلك لان كثيرا من العلل والمعلولات تمنع المفارقة مع وجوب تغايرها فالاولى ان يقال المغايران اما ذاتان او الذات لا يغاير صفتها لا يكون مغايرة بالذات لها اذ لا ذات لها ولمثل ذلك لا يتغاير الصفات وما قال في الجواب عن الخامس فيه نظر لان العلم على تقدير كونه نسبة او نعتا الى معلوم فالنسبة التي تكون الى معلوم واحد تكون متماثلة ولا يندفع نقضها على الوجود لان الوجود على وجوده وعلى وجودنا يقع بالتشكيك والواقع

لان صفاته

التكليل لا يوجب المساواة في اللوازم اما الامور المتماثلة فيجب اشتراكها في اللوازم
والجواب عن السادس الزامي وهو ان الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعلومات
مختلفا اقتضى كون العالمية عندهما احوالا متعددة وبهذا الجواب يكون على ابي
هاشم وابي علي القائلين بان العالمية زائدة على الذات والعلم ليس بزائد
على الذات فانهم ان اوردوا الالزام بكثرة العلوم على القائلين بكون العلم زائدا
عارضناهم بوجوب كثرة العالمية بعين هذا الدليل قوله وعن المعارضة
واردة على جميع الشبه معناه ان المعارضة بالعالمية واردة على الشبه الست
التي يوردونها في الرد على من يقول بكون العلم زائدا على الذات قال
مسئلة الباري تعالى ليس مريدا لذاته وهو قول الجبائي وابي هاشم وابي ...
مع العارض لنا ما سبق في مسئلة العلم واحتج ابو علي وابو هاشم على انه ليس
مريدا لذاته بانه لو كان كذلك لكان مريدا لجميع
المرادات كما انه لما كان عالما لذاته كان عالما بكل المعلومات لكن ذلك
محال لان زيدا اذا اراد موت عمرو واراد حيوته فلو كان الله مريدا لذاته
... لكل المرادات لزم ان يكون مريدا لموته وحيوته وهو محال وللقايل
ان يقول لم قلت انه لو كان مريدا لذاته لكان مريدا لكل المرادات والقياس
على العلم لا يمكن ولا يغني من جوع وقولهم لما كانت المريدية صفة ذاتية
لم لا يكن تعلقها ببعض المرادات اولى من تعلقها بالباقي فقد عرفت ضعفه

قوله ما تقدم في مسئلة العلم وهو ان كون العلم بذاته مغايرا للعلم بارادته
يقتضي تغايرهما وقياس الارادة على العلم لا لانه قياس لكونه تمثيلا ولا الزام
لان المقيس عليه ممنوع وهو كون العلم له بذاته وقوله وقد عرفت ضعفه اشارة الى
ان الارادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز ان يتعلق ببعض المرادات دون
البعض قال مسئلة لا يجوز ان يكون مريدا بارادة حادثة خلافا للمعتزلة
والكرامية اما عند المعتزلة فهو تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل واما عند الكرامية
فهو مريد بارادة محدثة في ذاته لنا ان احداث الشيء لا يصح الا بالارادة فيما
ما تقدم فلو كانت الارادة حادثة لافتقرت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل
قوله لم لا يجوز ان يقولوا عليه الكم المنتقض الارادة لترجح احد وقتي
الاحداث على سائر اوقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على
الآخر من غير مرجح لم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم يصير
تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل قال مسئلة
كلام الله تعالى قد يرجح في الاعتزلة والكرامية واعلم ان الجمهور
منا يعتقدون ان المعتزلة ينازعوننا في كونه تعالى متكلما ... في قدم الكلام
اما نحن فقد حققنا ان الذي يقوله المعتزلة فنحن نقول به ومن حيث المعنى
الذي نقوله فهم لا يقولون به البتة واذا حاولنا مكالمة المعتزلة وجب
علينا ان نعين ماهية هذا الكلام ثم نقيم الدلالة على ان الله تعالى موصوف

وانما تتم الدلالة مع تقدم ما تقدم على التوافق في المواضع الثلث على ان الكلام
فنقول اما المقامات الاولات وهما المقامات الصعبات مع المعتزلة
فقد تقدم القول فيها واما الثالث فالدليل عليه من وجهين الاول
ان القايل بالذات قائل اعرف بكونه تعالى موصوفا بهذا الكلام وقبل
انكر ذلك وكل من اعترف به قال انه قديم لان المعتزلة والكرامية لم
يعترفوا بكونه تعالى موصوفا بهذا الكلام وانما قالوا بحدوث الكلام
الذي يكون حرفا وصوتا واذا ثبت ذلك فلو قلنا بحدوث هذا
الكلام كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وهو باطل الثاني هو ان
هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما ان يحدث في ذات الله تعالى
فيكون الله تعالى محل الحوادث وهو محال او لا يحدث وهو محال لانه يكون
الله تعالى متكلما قد دللنا على انه من صفات وصف الشي يستحيل ان لا يكون
حاصلا فيه والا لجاز ان يكون الجسم متحركا بحركة قايمة في الغير
وذلك محال واحتجوا بامور احدها ان الامر بلا مامور عبث وهو
جاير على الله تعالى وثانيها انه تعالى في الازل لو كان متكلما بقوله
انا ارسلنا نوحا وهو اخبار عن الماضي لكان كاذبا وثالثها ان الامة
مجمعة على ان كلام الله تعالى ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من
صفات المحدثات والجواب عن الاول ان عبد الله بن سعيد

ذهب الى ان كلام الله تعالى وان كان قديما لكنه ما كان في الازل امرا ولا نهيا ولا
خبرا ثم صار فيما لا يزال كذلك وهذا في غاية البعد لانا لما وجدنا في النفس طلبا
وايضا ووجدنا الفرق بينه وبين الارادة امكننا بعد ذلك ان نسير الى ماهية
معقولة وندعي ثبوتها لله تعالى فاما الكلام الذي يغاير هذه الحروف والاصوات
ويغاير ماهية الامر والنهي والخبر فغير معلوم التصور فكان القول بثبوته
لله تعالى في الازل محض الجهالة اما جمهور الاصحاب فقد زعموا ان كلام الله
كان امرا ونهيا في الازل ثم منهم من يقول المعدوم مامور على تقدير الوجود
وهذا في غاية البعد لان الجماد اذا لم يجز ان يكون مامورا فالمعدوم الذي
هو نفي محض كيف يعقل ان يكون مامورا ومنهم من قال انه في الازل
كان امرا من غير مامور ثم لما استمر ذلك الى ان صار المكلفون بعد دخولهم في
الوجود مامورين بذلك الامر وضربوا له مثلا وهو ان الانسان اذا اخبره
النبي الصادق بان الله تعالى سيرزقه ولدا ولكنه يموت قبل ولادته فامره
قال لبعض النفس اذا ادركت ولحقت بالعاقلين فان ذلك كان امرا
تحصيل العلم فهاهنا قد وجد الامر والمامور معدوم حتى لو بقي ذلك الامر الى
اوان بلوغ الصبي لصار مامورا بذلك الامر وعن الثاني ان الخبر في
الازل واحد ولكنه يختلف اضافته بحسب اختلاف الاوقات وبحسب
ذلك يختلف الالفاظ الدالة عليه كما في العلم وعن الثالث ان كل الصفات
عايدة الى هذه الحروف والاصوات فلا نزاع وانما الكلام في الصفة القديمة
التي دلت عليها هذه العبارات [illegible] قول عبد الله بن سعيد ان الكلام

الازلي قد يعبر بالطل بوجه اخر وهو ان التعبير لا يمكن الا عند اعتقاده
ني او حدوث شي في الازل لا يمكن ان يعقد والاولى ان يقال الكلام وان
كانت صفة قديمة لكن الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما
نزل على الانبياء ويسمعونها وينقلونها الى الامم في الموصوف بالعقد والكثرة
والنزول لا بد لها التي هي تلك الصفة القديمة وقوله هذا الكلام
لو كان محدثا لكان اما ان يحدث في ذات الله وهو محال اقول هذا
هو مذهب الكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلا للحوادث وله اولاعه
وهو محال لان كونه متكلما من صفاته وصفة الشي يستحيل ان لا يكون
حاصلا فيه او فى محل المتكلم صفة والكلام يجوز ان يكون في غيره كما ان الخالق
والرازق لا يجب ان يكون موجودا فيه حقيقة الكلام ظاهر قال
مسئلة هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة خلافا لبعض
الاصحاب فانهم اثبتوا لله خمس كلمات الامر والنهي ايضا خبر لانه اخبار
عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك اقول
اساليب الكلام ليست محصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة
واكثر منها يمكن ان يكون واحدا هو القديم والدلائل كثيرة ولا
فائدة في جعل الكلام خبرا وحده فان الخبر ليس حقيقة كل الصفة لتركبه
عن ذكر المخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبرية لكنه يجوز مع تركبه

صفة والخالق والرازق ه

والخبر والاستخبار والنداء لما ان حقيقة الكلام هو الخبر والامر والنهي ه

ان يكون دليلا على صدقه واحدا واذا كان كذلك فالقول ان الامر و
النهي خبر لكونهما اخبارا عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل و
الترك ليس بشي لان المدلول بالذات مغاير للمدلول بالعرض ضرورة
قال مسئلة خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص وهو على
الله محال ولانه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان كذلك لكان
كذلك لاستحال منه الصدق لكن التالي محال فان كل من علم شيئا
صح منه ان يخبر في نفسه عنه خبرا صادقا وذلك معلوم بالضرورة لا لما
هو ان ماذكرته يدل على ان دلك الخبر القديم صدقا لا انا نقول للمعتزلة
هذا ايضا لازم عليكم لانكم تجوزون الحذف والاضمار حكمة لا يطلع عليها
وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن بعض الظواهر اقول الحكمات
الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا
وان كان سمعيا لزم الدور وقوله لو كان كاذبا بالكذب قديم لاستحال
منه الصدق مبني على ان كلام القديم هو عين الخبر ومع ذلك فهو
خبر واحد لا غير ولم يصح كل واحد منهما وما قال على المعتزلة
ليس بوارد عليهم لانهم يقولون هداية المكلفين وازاحة عللهم
واجبان على الله تعالى وعلى تقدير تجويزهما رفع الوثوق عن كلامه تعالى
مع منه الاخلال بالواجب وهو محال ثم لا تجويز ان الحذف

صدق كلام [illegible]

الاخبار المتضمن لخبره المكلفين في تكاليفهم وهذا امارة كلامه والاوفق
ان حقيقة ذلك الكلام باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله
قلت مسألة نحن نعلم بالضرورة ان ذلك الكلام القديم غير مسموع
الآن وهل يصح ان يكون مسموعا هذا مما لم يقم عندي عليه دلالة لانا
انما نعرف رؤيته بانه ليس بجسم ولا عرض لانا لما رأينا الجسم والعرض و
ثبت انه لابد من علة مشتركة وانه لا مشترك الا الوجود والحدوث فلنا نجوز
رؤية كل موجود اما في هذه المسئلة فالسمع لم يتعلق الا بالاجسام والاصوات
حتى نفتقر الى علة مشتركة بل السمع لم يتعلق الا بالاصوات فجاز ان يكون
علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط وح لا يكون ذلك الكلام مسموعا
ولقائل ان يقول الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والحدة وكما
بها من الحروف وغير ذلك مما هو مغاير للصوت المشترك المسموع
مع الجميع والعلة المشتركة المقتضية لصحة كونها مسموعة اما الوجود واما
العرضية ولا مفهوم للعرضية الا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير فاذن
لزم من ذلك صحة كون الكلام الذي هو صفته مسموعا كما قيل في الرؤية
والظاهر ان من امثال هذه المقالات بعيد عن العقل والحق الرجوع في
امثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد سمعا مسألة
زعم بعض فقهاء الحنفية ان التكوين صفة ازلية لله تعالى وان المكون

محدث فهذا القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور
ماهية التكوين فان كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في
المقدور فهي صفة نسبية واضافية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم
من حدوث المكون حدوث التكوين وان عنيتم به صفة مؤثرة في وجود
في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور
فلنا القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود لان
ذلك له لذاته وما بالذات لا يكون بالغير وليس الا ان يكون تأثيرها
في وجود المقدور على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا
صفة اخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في
المقدور وان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم
اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على
المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال
ان لا يوجد كل المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا
بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق وايضا فالقدرة
تنافي هذه الصفة لان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا
احتجوا انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قول كن متقدما على الكون
وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد
والخلق الفاظ تشترك في معنى وتتباين بمعان والمشترك فيه

والاثر في القدرة وان عنيتم به امرا واحدا بعينه قالوا القدرة مؤثرة

كون الشئ موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي
اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة
الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يظهر منها في الوجود
وليست صفة نسبية يقطع المتنسبين بل هي صفة تقتضي
بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا
القدرة موثرة في صحة وجود المقدور وموثر فيه
فليس بصحيح انما الصحيح القدرة متعلقة بصحة
وجود المقدور والمكون متعلق بوجود المقدور و
موثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة
الى المراد والقدرة لا يقتضيان كون المقدور و
المعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه وقالوا
بان ليس لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
قوله ان كانت تلك الصفة موثرة على سبيل الوجوب
كان الله موجبا ليس بشئ لان ذلك الوجوب يكون لاحقا
لا سابقا يعني اذا اراد الله تعالى خلق شئ من مقدوراته
كان حصول ذلك الشئ منه واجبا لا بمعنى انه كان واجبا
ان يخلقه قوله ان عنيتم به صفة موثرة في وجود الاثر
فهو عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت موثره
لكان جميع المقدورات اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم

من اثبات التكوين جمع المليين لان متعلق القدرة غير
متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم
والحق ان القدرة والارادة مجموعين هما اللذان يتعلقان
بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى
قال مسألة الظاهريون من المتكلمين زعموا
انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة او الثمانية واثبت ابو الحسن
الاشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء
الوجود واثبت الاستواء صفة اخرى وهي ادراك
الشم والذوق واللمس واثبت عبد الله بن سعيد القدم
صفة وراء البقاء واثبت مثبتوا الحال العالمية امرا
وراء العلم وكذا القول في سائر الصفات واثبت
ابو سهل الصعلوكي لله تعالى بحسب كل معلوم
علما وبحسب كل مقدور قدرة واثبت عبد الله بن سعيد
الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة و
الانصاف انه لا دليل على ثبوت هذه الصفات ولا
على نفيها فيجب التوقف واحتج من حصر الصفات في
السبعة او الثمانية بانا كلفنا بكمال المعرفة وكمال
المعرفة انما يحصل بمعرفة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات
ومعرفة جميع الصفات لا سبيل الا بطريق ولا طريق

واثبت ابو [illegible] صفة [illegible] الاستواء عن المكان واثبت [illegible]

الا بالاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص
وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات
والجواب لم قلت بانا امرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز ان
يقال انا ما امرنا بان نعرف من صفات الله تعالى
الا القدر الذي يتوقف على العلم به تصديق محمد
صلى الله عليه وسلم سلمنا لكن لا نسلم انه لا بد من
الدليل سيما وعندنا المكلف بعناصرها تكليف ما لا يطاق
سلمنا لكن لم قلت ان الاستدلال بالافعال وتنزيه
الله تعالى عن النقائص لا يدل الا على هذه الصفات فقط
اقول مثبتوا الحال القائلون بان
العالمية صفة لا يقولون ان العلم صفة بل يقولون
العالمية معللة بالعلم والعلم معنى فلا يزيدون على
صفة واحدة من باب العلم وكذلك في سائر الصفات
والذين يقولون بالصفات الزائدة لا يقولون
ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال
او السمع فقط بل يقولون السمع ايضا طريق
اخر في اثباتها وانما اثبتوها لورود النص بها
وكونها غير مرادفة لسائر الصفات قال
مسألة ذهب ضرار من المتقدمين والغزالي

من المتاخرين الى انا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى
وهو قول الحكماء وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة الى
انها معلومة حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة انا نعرف
وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وان نعلم ذاته والا لكان
الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوما مجهولا حجة
الفريق الثاني من وجهين الاول ان المعلوم عندنا
منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر
ولا عرض ولا شك في ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها
عنها واما الاضافات كقولنا قادر وعالم ولا شك ان
الماهية مغايرة لهذه الاضافات لان المعلوم عندنا
من قدرة الله تعالى انه امر مستلزم للتاثير في الفعل على
سبيل الصحة فماهية الله تعالى مجهولة والمعلوم منها ليس
الا هذا اللازم وهو التاثير المخصوص وكذلك المعلوم عندنا
من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزم الاحكام والاتقان
في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس
الا هذا الاثر فظهر ان ماهية صفات الله تعالى غير
معلومة لنا وبتقدير ان يكون معلومة لكن العلم بالصفة
لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل ولماذا

الاستقراء على سبيل الانصاف انا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات مثـ ان العلم بهما لا يستلزم العلم بالماهية فثبت انا لا نعلم حقيقة الله تعالى الثاني انا قد بينا في اول هذا الكتاب انه لا يمكننا ان نتصور الا الذي ندركه بحواسنا او نجده من انفسنا او نتصوره من عقولنا او ما يتركب عن احد هذه الثلثة والماهية الالهية خارجة عن هذه الاقسام الثلثة فهي غير معلومة لنا

اقول القول بان المعلوم منه تعالى اما السلوب واما الاضافات ليس بمسلم عند المتكلمين لانهم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية ولا اضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه ان الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالسواء بل بالتشكيك والموضوع لهذا المحمول هو حقيقته تعالى والواجب وجودها لذاتها التي لا يعبر عنها الا بوصف سلبي او اضافي فيقال مثلا الوجود القائم بذاته الذي ليس بعارض الماهية وتعريفنا هذا هو بالامر المشترك المقارن للسلوب اما تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى واما الدليل الثاني فهو ما احتج به على مذهبه في التصورات

وقوله لا يمكننا ان نتصور الا الذي ذكره فيحتاج الى بيان ولم لا يجوز ان يكون ما ذكره ملزوما لمعرفته واللازم لا يكون مما ذكره وصاحب الكتاب يذهب الى ان ماهيته تعالى غير وجوده ولذلك ذهب الى ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة

قال مسئلة الله تعالى يصح ان يكون مرئيا خلافا لجميع الفرق اما الفلاسفة والمعتزلة فلا اشكال في مخالفتهما واما المشبهة والكرامية فلانهم انما جوزوا رؤيته لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة واما بتقدير ان يكون هو تعالى منزها عن المكان والجهة فهم يحيلون رؤيته فثبت ان هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية مما لا يقول به احد الا اصحابنا وقبل الشروع لا بد من تلخيص محل النزاع فان القائل ان يقول ان اردت بالرؤية الكشف التام فذلك مسلم لان المعارف تصير يوم القيامة ضرورية وان اردت به الحال التي نجدها من انفسنا عند ابصار الاجسام فذلك مما لا نزاع في امتناعه لانه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين او عن اتصال الشعاع وكل ذلك في حق الله تعالى محال وان اردت به امرا ثالثا فلا بد من افادة تصويره فان التصديق مسبوق

بالصور والجواب انا اذا علمنا الشيء حال ما لا نراه ثم رايناه
فانا ندرك التفرقة بين الحالتين وقد عرفت ان تلك التفرقة لا تعود
الى ارتسام الشبح في العين ولا الى خروج الشعاع منها فهي حالة
الحالة اخرى مسماة بالروية فندعي ان تعلق هذه الصفة بذات
الله تعالى جائز وهذا هو البحث عن محل النزاع والمعتمد ان الوجود
في الشاهد علة لصحة الروية فيجب ان يكون في الغائب كذلك
وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه احدها ان وجود الله تعالى
عين ذاته وذاته مخالف لغيره فيكون وجوده كذلك سلمنا ان
وجودنا يساوي وجود الله تعالى في مجرد كونه وجودا لكن
لا نسلم ان صحة الروية في الشاهد مفتقرة الى علة فانا قد بينا
ان الصحة ليست امرا ثبوتيا فيكون عدمية وقد عرفت ان العدم لا يعلل
سلمنا ان صحة رويتنا معللة فلم قلت ان العلة هي الوجود قالوا
لانا نرى الجوهر واللون قد اشتركا في صحة الروية والحكم المشترك
لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك الا الحدوث او الوجود والحدوث
لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم والعدم
نفي محض والعدم السابق لا دخل له في التاثير فيبقى المستقل
بالتاثير محض الوجود فنقول لا نسلم ان الجوهر مرئي على ما تقدم سلمناه

ـوع غيره يلزم ...ودنا على الصحة ...ن وجوده م

لكن لا نسلم ان صحة كون الجوهر مرئيا تمتنع حصولها في اللون لان
اللون يستحيل ان يرى جوهرا والجوهر يستحيل ان يرى لونا
وهذا على اصطلاح ظاهر الفخر في الماهية سلمنا الاشتراك
في الحكم فلم قلت انه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في
العلة بيانه ما تقدم من جواز تعليل الحكم المتماثل بعلل مختلفة
سلمنا وجوب الاشتراك في العلة فلم قلت انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود
قلت الامكان عدمي قلت فامكان الروية ايضا عدمي ولا
استبعاد في تعليل عدمي بعدمي سلمنا انه لا مشترك سوى
الحدوث والوجود فلم قلت ان الحدوث لا يصلح قوله
لانه عبارة عن مجموع عدم ووجود قلنا لا نسلم بل هو عبارة
عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ومسبوقية الوجود غير نفس
العدم والدليل عليه ان الحدوث لا يحصل الا في اول زمان
الوجود وفي ذلك الزمان يستحيل حصول العدم فعلمنا
ان الحدوث كيفية زائدة على العدم سلمنا ان المصحح هو
الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول
الصحة فان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر
فيه ايضا انتفاء الموانع فلعل خصوصية ذات الله تعالى او ماهية صفة

وعليل الحدوث والوجود... الدلالة ثم نحن ... الامكان ... مغاير الحدوث فان م

...ساوي ... كون ... الوجود ... ايضا ...

من صفاته تنافي هذا الحكم وما تحقق ان الحيوة مصحح الجهل و
الشهوة ثم ان حيوة الله تعالى لا يصححها اما لان الاشتراك
ليس الا في اللفظ وان اشتركا في المعنى لكن خصوصية ذات الله تعالى
او ما هية صفة من صفاته ما نعهما وعلى التقديرين فلا يجوز في
هذه المسئلة ذلك انا سلمنا انه لم يوجد المانع فيكن لم لا يجوز
ان يكون حصول هذه الرؤية فيما موقوفا على شرط ممتنع
تحققه بالنسبة الى ذات الله تعالى فانا لا نرى المرئي الا اذا
انطبعت صورة صغيرة مساوية للمرائي في الشكل في عيننا ومن
المحتمل ان يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطا بحصول
هذه الصورة وكان مشروطا بحصول المقابلة ولما امتنع حصول
هذه الامور بالنسبة الى ذات الله تعالى لاجرم امتنع
علينا ان نرى ذات الله تعالى اقول
تلخيص دعوى الرؤية ان الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح
في العين او خروج الشعاع منها المغايرة للحالة الحاصلة
عند العلم يمكن ان يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع
وعلى المانع منه الدليل فبهذا الوجه نقول انها جائزة على الله
تعالى ويحتاج في اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام الى

دليل والاستدلال بالقياس التمثيلي في مثل هذا الموضع
كما بينه ضعيف واعتراضاته عليه واردة قال
والمعتمد في المسئلة الدلائل السمعية احدها ان رؤية الله
تعالى معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية
ممكنة فان قيل لا نسلم انه علق الرؤية على شرط ممكن بل على
شرط محال لانه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا وذلك
محال انما قلنا انه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان
صيغة ان اذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل فقوله فان
استقر اي لو صار مستقرا في الزمان المستقبل فسوف تراني
ثم انه في الزمان المستقبل اما ان يقال انه صار مستقرا او ما صار
مستقرا فان صار مستقرا وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط
عند حصول الشرط فلما لم تحصل الرؤية بالاجماع علمنا ان الجبل
لم يستقر واذا لم يكن مستقرا كان متحركا ضرورة انه لا واسطة بين
الحركة والسكون فاذن الجبل حال ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره
كان متحركا ومعلوم ان استقرار المتحرك حال كونه متحركا محال فثبت
ان الشرط ممتنع فلم يلزم القطع بجواز المشروط والجواب سلمنا
ان الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح

السكون عليه والمذكور في الاية منشا لصحة الاستقرار و
ما هو المنشا لامتناع الاستقرار غير مذكور في الاية فوجب
القطع بالصحة **اقول** لمكن ان يقال على قوله
المذكور في الاية منشاء لصحة الاستقرار لا امتناعه ان المذكور
في الاية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر
عنه بقوله تعالى فان استقر مكانه لا صحة السكون التي تلزم
ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال يلزم الحركة
فلا يمكن معها صحة السكون وعلى قوله وجوب حصول المشروط
عند حصول الشرط سواء كانت قطعية فان من الواجب ان يقول وجوب
حصول المشروط عند حصول شرط به يتم عليه العلة فان حصول
الشرط مطلقا لا يوجب حصول المشروط اذا لم تكن العلة حاصلة او
كانت حاصلة لكنها معوزة لشرط آخر **قال**
وثانيها ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو لم يكن الرؤية جائزة لكان
سؤال موسى جهلا او عبثا **اقول** لقائل ان
يقولوا ان موسى سال عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنه
اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة **قال** وثالثها قوله تعالى

وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما ان يكون عبارة
عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته فان كان
الاول لصح الغرض ولئن كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلابد من
حمله على الرؤية لان النظر كالسبب للرؤية والتعبير بالسبب عن المسبب
من اقوى وجوه المجاز لا يقال لم كان ذلك التاويل اولى من تاويلنا
وهو ان يكون الى واحد الآلاء فيكون المراد وجوه يومئذ ناضرة نعمة [illegible]
ربها منتظرة او نقول المراد الى ثواب ربها ناظرة لانا نقول اما
الاول فباطل لان الانتظار سبب للغم والاية مسوقة لبيان النعم
واما الثاني فالنظر الى الثواب لا بد ولئن يحمل على رؤية الثواب
والا فتقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة
واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة
من غير دليل فوجب ان لا يجوز **اقول** للخصم ان يقول
الاية تدل على ان الحال التي عبر عنها تعالى بقوله وجوه يومئذ
ناضرة متقدمة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار
في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل
بها فاقرة فان في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل
بها الفاقرة واذا كان ذلك كذلك فانتظار النعم بعد
البشارة

بما فرح يقتضي بصارة الوجه وليس ذلك الانتظار سببا للغم
لان من ينتظر خلعة الملك حين وعد بها وتيقن انها تصل اليه
عن قريب لا يغتم لانتظاره ذلك وانتظار العقاب بعد الانذار
بوروده غم عظيم يقتضي بسارة الوجه لكن ينتظر ان يعاقب حين
يتيقن بورود العقاب عليه عن قريب وقوله يجب اضمار الروية
اوعن تقلب لحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصول
من النعم كما بينا فلا يحتاج فيه الى اضمار الروية قال
احتج الخصم بامور احدها قوله تع لا تدركه الابصار و
الاستدلال به من وجهين احدهما ان ما قبل هذه الاية ايضا مدح
فان الله ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك كما يقال فلان اجل
الناس واكل الخبز واستاد الوقت واذا كان نفي الادراك مدحا
كان ثبوته نقصا والنقص على الله محال الثاني ان قوله تع لا تدركه
الابصار يقتضي انه لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان
قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار يقتضي
انه لا يدركه الابصار بدليل انه يستعمل كل واحد من القولين في
تكذيب الاخر واذا صدق احد النقيضين كذب الاخر فوجب
كذب قولنا ... تدركه الابصار واذا ثبت ذلك يجب كذب قولنا

النظر الى الثواب يعني الانتظار ليس بوارد لان النظر بيانه اما عن الروية ثم

يدركه بصر واحد او بصران ضرورة ان لا قائل بالفرق وثانيها
انه تعالى لو كان مرئيا لرايناه الآن وثالثها انه لو كان مرئيا لكان
مقابلا او في حكم المقابل احتراز عن روية الانسان وجهه في المراة
وقولنا في حكم المقابل
وعن روية الاعراض والجواب عن الاول انا نقول الموجب للاية
لان الادراك هو روية الشيء عن جميع جوانبه لان اصله من اللحوق
وذلك انما يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب ولما كان ذلك
في حق الله تعالى محالا لانه لا جرم يستحيل ان يكون مدركا فلم قلنا
انه ليس بمرئي وعن الثاني انا بينا ان عند حضور المرئي وحصول
الشرائط لا يجب الروية ولئن سلمنا وجوبها في المرئيات التي
في الشاهد دفعا للشبهات التي يذكرونها فلم قلت انها
واجبة في روية الله تعالى فان روية المخلوقات مخالفة لروية
الله تعالى فلا يلزم من وجوب حصول صورة المخلوقات
عند حضور الشرائط وجوب روية الله تعالى عند حصول
الشرائط وعن الثالث ان قولهم المرئي يجب ان يكون
مقابلا او في حكم المقابل عين المتنازع اونقول هب انه يجب
ان يكون كذلك في الشاهد فلم قلت انه يجب ان يكون

كذلك في الغائب وتقريره ماذكرناه الان **اقول**
قوله نفي الادراك عنه تع مدح فالادراك بغير ليس لشي لان
المدح يكون لو كان نفي الادراك البصري فالنقص يكون هو
الادراك البصري والله تع منزه عن ذلك بالاتفاق وقوله
ادراك الشي بمعنى الابصار دو نه من جميع جوانبه ليس
بصحيح لانهم يقولون ادركت الشمس والنار ولم يريدوا
به ادراكهما من جميع جوانبهما والجواب الصحيح انه تعالى نفى
الادراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام الشبح او
خروج الشعاع واما الحالة التي تحصل بعد حصول احدهما من
الشمس من غير حصول احدهما فلم ينف **قال**
مسئلة الاله تع واحد لانا لو قدرنا الهين لكان اما ان يصح
من احدهما ان يفعل فعلا على خلاف الاخر او لا يصح و
ان صح فلنقدر ذلك لان ما ليس بممتنع فلا يلزم من فرض
وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا وعند ذلك الاختلاف
فاما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا
وهو محال او لا يحصل مرادهما فيكون وهو ايضا محال

الوحدة

لان

لان المانع من مراد كل واحد منهما وجود مراد الاخر فامتناع
مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الاخر فلو امتنعا معا
لو جدا وهو محال او يحصل مراد احدهما دون الثاني وهو ايضا
محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له فلا يكون احدهما
اولى بالرجحان ولان الذي لا يحصل مراده يكون عاجزا فعاجزيته
ان كانت ازلية فهو محال لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده
ووجود المخلوقات الازلي محال فالعجز عنه ازلا محال وان
كانت حادثة فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في
الازل ثم زال قادريته وذلك يقتضي عدم القديم وهو محال
واما ان امتنعت المخالفة فهو باطل لانه اذا كان كل واحد
منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل
مقدوره فيصح من هذا فعل الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل
السكون لولا هذا فاذا لم يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على
الاخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم قصد احدهما على
الاخر اولى من العكس فاذن يستحيل ان يصير قصد احدهما
مانعا للاخر من القصد وصحت المخالفة فان **قيل** لم لا يجوز
ان يقال انهما لكونهما حكيمين لا يريدان الا ما الاصلح وذلك

الاصلح واحد فلاجرم يجب توافقهما قلنا الفعل اما ان يتوقف
على الداعي او لا يتوقف فان توقف على الداعي استحال من العبد ان
يختار فعل القبيح الا اذا خلق الله فيه داعيا يدعوه اليه واذا
كان الداعي الى القبيح موجبا للقبيح كان قبيحا واذا كان الفاعل
لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب ان يكون فعل الله تعالى حسنا
بالتفسير الذي تريدونه فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل
الواحد فصحت المخالفة بينهما وان لم يتوقف الفعل على الداعي
جاز في الضدين المتساويين في الحسن والقبح ان يختار
احد الالهين احدهما والاله الاخر الاخر فيحصل
المخالفة بينهما **اقول** قد مر امتناع وجود واجبي
وجود لذاتيهما وذلك يكفي في اثبات هذا المطلوب واما
هذا الدليل فيدل على امتناع كون الالهة مترتبة يقدر كل واحد
منهما على السائر فيما يريده من غير عكس ومذهب اكثر المشركين
هو هذا وقوله فعل خالق الداعي الى القبح لا يكون
حسنا ليس بشيء لان القائل بالحسن والقبح لا يسلم ان خلق
ما هو موجب للقبيح قبيح وان خلق الكفار مع قدرتهم ودواعيهم
خلق ما يوجب الكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك لان وجوب

الالهين متساويين في كل الوجوه والدلالة على امتناع كون ...

الفعل عن القدرة والداعي معا لازما في الاختيار واذا كان المخلوق
مختارا لم يلزم قبح فعله الى فعل فاعله وباقي الكلام ظاهر
وقد يمكن ان يبين هذه المسئلة بالسمع لان صحة السمع غير موقوفة
على القولين بوحدة الاله **قال** القسم الثالث
في الافعال مسئلة زعم ابو الحسن الاشعري انه لا تاثير لقدرة
العبد في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة
الله تعالى وزعم القاضي ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه
طاعة ومعصية صفات اخرى يقع بقدرة العبد وزعم الاستاذ
ابو اسحق ان ذات الفعل تقع بالقدرتين وزعم امام الحرمين
ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان
وجود المقدور وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول
ابي الحسين البصري وزعم الجمهور من المعتزلة ان العبد
موجد لافعاله لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار لنا
وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما ان يمكنه الترك او لا يمكنه فان لم
يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وان امكنه فاما ان لا يتوقف
ترجيح الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل لانه يجوز لترجيح احد
طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح او يفتقر وذلك المرجح ان كان من فعله

الافعال

عاد التقسيم ولا يتسلسل بل ينتهى لا محالة الى مرجح لا يكون من فعله
ثم عند حصول ذلك المرجح ان امكن ان لا يحصل ذلك الفعل
فليفرض ذلك فيحصل الفعل تارة ولا يحصل اخرى مع ان
نسبة ذلك المرجح الى الوقتين على السواء فاختصاص احد
الوقتين على السواء فاختصاص احد الوقتين بالحصول و
الوقت الاخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لاحد طرفى الممكن
المساوى على الاخر من غير مرجح وهو محال وان امتنع ان
لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية لانه متى حصل المرجح
وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار
هذا كلام قاطع **اقول** ذكر للمعتزلة اربعة مذاهب
ولم يذكر ان الحق من الثلثة الاول ايها وذكر فيها ان القادر
يتمكن من ترجيح احد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح ومنهم من حكم
بان ذلك محال ثم على تقدير الاحتياج الى المرجح وامتناع عدم
حصول الاثر قال فقد بطل قول المعتزلة بالكلية وذلك غير
وارد لانه ذكر ان ابا الحسين من المعتزلة وقال فى مواضع انه
رجل المعتزلة ومنها قال انه ذهب الى ان القدرة
والارادة يوجبان وجود المقدور فكيف بطل قولهم بالكلية

وبيانه انهم يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى
حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع و
ذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة
وحدها فاذن الكلام الذى ذكره غير قاطع فى ابطال قولهم
قال الثانى لو كان العبد موجدا للافعال بنفسه
لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جوزنا الايجاد من غير العلم بطل
دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلى لا يكفى فى
حصول الجزئى لان نسبة الكلى الى جميع الجزئيات على السواء
فليس حصول بعضها اولى من حصول الباقى فثبت انه لا بد من
القصد الجزئى وهو مشروط بالعلم الجزئى فثبت انه لو كان موجدا
للافعال بنفسه لكان عالما بتفاصيلها لكنه غير عالم بتفاصيلها
اما اولا ففى حق النائم واما ثانيا فلان الفاعل للحركة البطيئة
قد تخلل السكون فى بعض الاحيان والحركة فى بعضها مع انه لا شعور
له بالسكون واما ثالثا فلان عند ابى على وابى هاشم مقدور
العبد ليس نفس التحصيل فى الحيز بل علة ذلك التحصيل مع انه
لا شعور لاكثر الخلق تلك العلة لا جملة ولا تفصيلا **اقول**

نفس الايجاد لا يقتضي علم الموجد بالموجَد والا لكان لنا ان
ندفع قول القائلين بان النار محرقة والشمس مضيئة بعدم علمهما
بأثرهما ونحو ذلك لايجاد من غير العالم لا يبطل اثبات عالمية الله تع
لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد على العالمية بل انما
يستدلون باحكام الفعل واتقانه على العالمية والقول
بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باجراق النار
لهذه الخشبة فانها تحرق من غير علمها بها **قال**
الثالث اذا اراد العبد تسكين جسم اراد الله تحريكه فاما
ان لا يقعا وهو محال لان المانع من وقوع مراد كل واحد
منهما وجود مراد الآخر فلو امتنعا معا لوجدا معا او يقعا و
هو محال او يقع احدهما دون الاخر وهو باطل لان القدرتين
متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور لان
الواحد وحده حقيقته لا يقبل التفاوت فان القدرتان والشيء الواحد
بالنسبة الى اقتضا ووجود هذا المقدور على السوية
انما التفاوت في امور آخر خارجة عن هذا المعنى و
اذا كان كذلك امتنع الترجيح **اقول** اذا اراد العبد
تسكين جسم اراد الله تحريكه وقع التحرك وذلك لان

القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال بالتاثير لانهما
متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك تقدر قدرة على حركة
مسافة في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في اضعاف تلك
المدة ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية
ليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر
عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا
يقدر على منع القوي وهذا الدليل اخذ من دليل التمانع في ابطال
كون الاله اكثر من واحد وهناك يمشي لان الالهة تفرض متساوية
في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يمشي **قال** احتج الخصم
بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان فعل العبد لو كان بخلق
الله تعالى لما كان متمكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه الله فيه
كان واجب الحصول وان لم يخلقه الله فيه كان ممتنع الحصول
ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك لكانت افعاله جارية
مجرى حركات الجمادات ولما ان البديهة جازمة بانه لا يجوز
امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك
في افعال العباد ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد
موجدا والجواب انه لازم عليكم لان الامر ان توجه حال استواء

الداعي ففي تلك الحالة يمتنع الترجيح وان توجه حال الرجحان
فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع ولان ذلك الفعل ان
علم الله وجوده فهو واجب وان علم عدمه فهو ممتنع فثبت
ان الاشكال وارد على الكل والجواب هو انه تعالى لا يسأل
عما يفعل **القول** لا شك في ان الفعل الذي يخلق الله
في العبد لا يكون العبد متمكنا منه اما ان كان للعبد تاثير
ما في بعض افعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له تمكن
في ذلك التاثير لا غير وقوله ان ذلك الاشكال لازم على الكل
ليس بصحيح لان المحقق لي يدعي الضرورة في اثبات الفعل
للعبد وهو مستغني بالدليل وايضا الامر يتوجه حال استواء الداعي
ثم يحدث الترجيح فيتبعه الفعل ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح
لا ينافي كونه قادرا على الطرفين واما القول بان ما علم الله
وجوده واجب لا يفيد نفي كون العبد فاعلا غاية ما في الباب
انه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد
لكان مبطلا لفعله تعالى ولو كان مبطلا لاختيار العبد
لكان مبطلا لاختياره تعالى فانه كان عالما في الازل بما سيفعل
في المستقبل ففعله الاستقبالي اما واجب واما ممتنع والجواب

عنه ما قاله فيما مضى من ان العلم تابع للمعلوم وهو لا يكون
مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم **قال**
واما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسئلة من
عشرة اوجه الاول ما في القرآن من اضافة الفعل الى العباد
كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون
الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى
يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه
قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسبت لكم انفسكم امرا
فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب
رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي الثاني ما في القرآن من مدح المؤمنين على الايمان و
ذم الكافرين على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر
وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء
الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء اعرض عن ذكري

اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا ان الذين كفروا
بعدايمانهم الثالث الايات الدالة على ان افعال الله تعالى
منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت
والاختلاف والظلم اما التفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت الذى احسن كل شئ خلقه والكفر ليس
بحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا
بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال
ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم
ولا يظلمون فتيلا الرابع الايات الدالة على ذم العباد
على الكفر والمعاصى كقوله تعالى كيف تكفرون بالله و
الانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال وعندكم انه تعالى خلق
الكفر فى الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف
يوبخه عليها احتجوا فى هذا الباب بقوله تعالى وما منع
الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ
الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس اخر فى بيت بحيث
لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف فى حوائجى
كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم

لو امنوا وقوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد وقول
موسى عليه السلام لاخيه ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم عن التذكرة
معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم
ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله
وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله
وقال الصاحب فى فصل له فى هذا المعنى كيف يامر بالايمان
ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل و
قدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق
فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشاء فيهم الكفر ثم
يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم
تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول
لم تصدون عن سبيل ثم يقولون له لم تصدون عن سبيل
الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا
بالله وذهب بهم الى الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين
حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين الخامس
الايات التى ذكر الله فيها تخيير العباد فى افعالهم وتعليقها
بمشيتهم فمنها قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا

ما شئتم فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر
فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه
مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها
الى الله تعالى فقال سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس
الآيات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها
قبل فواتها كقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي
الله آمنوا به واستجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا
اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فآمنوا خيرا لكم واتبعوا
احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم لو اكيف يصح
الامر بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المأمور ممنوعا عاجزا
عن الاتيان به كما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى
من شاهق احفظ نفسك فكذا هنا السابع الآيات التي
حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله تعالى اياك نعبد
واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا
بالله واذا كان الله خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان
به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان

هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف
الذي يفعله الله تعالى لكن الالطاف حاصلة لقوله تعالى
او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان
يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده
لبغوا فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر الثامن الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم
واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا
انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى
رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم
امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي
وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم قالوا
فهذه الآيات دالة على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم
التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان
كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون
موقوفون عند ربهم الى قوله نحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم
بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم الى قوله فكذبنا وقلنا

الهم نصيبهم من الكتاب ونذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون
العاشر الايات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجد منهم من الاخرة
من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تعالى وهم يصطرخون
فيها ربنا اخرجنا الاية وقوله تعالى قال رب ارجعون
لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم
او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين فهذه
جملة ما استدلوا بهم بالكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه لا يقال الكلام عليه من وجهين الاول
ان هذه الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال
بقضاء الله تعالى وقدره كقوله تعالى خالق كل شيء ختم الله على
قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون
فعال لما يريد وهو يريد الايمان فيكون فاعلا له واذا كان فاعله
للايمان كان فاعلا للكفر اذ لا قائل بالفرق الثاني وهو انا وان
نفينا كون العبد موجدا للافعال في نفسه لكنا نعترف بكونه فاعلا
لها ومكتسبا لها ثم في الكسب قولان احدهما ان الله تعالى اجرى
عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة فانه تعالى يخلقها ومتى
صمم العزم على المعصية فانه يخلقها وعلى هذين التقديرين يكون

العبد كالموجد وان لم يكن موجدا فلم لا يكفي هذا القدر في الامر
والنهي وثانيهما ان ذات الفعل وان حصلت بقدرة الله تعالى
ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة
العبد فلم لا يكفي هذا في صحة الامر والنهي لانا نجيب عن الاول
بجواب حكاه ذكره ابو الهذيل وهو ان الله تعالى انزل القران ليكون
حجة على الكافرين لا الكفر حجة لهم ولو كان المراد من هذه الايات ما ذكرتم
من وقوع الافعال بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه السلام كيف
تامرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه
الله فينا وكان ذلك من اقوى القوادح في نبوته فلما لم يكن كذلك
علمنا ان المراد منها غير ما ذكرت واما الكلام المفصل على كل واحد
من الايات ففي المطولات وعن الثاني ان العبد اما ان يكون مستبدا
بادخال شيء في الوجود واما ان لا يكون فهذا نفي واثبات ولا واسطة
بينهما فان كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد
مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه في العبد حصل لا محالة واذا لم يخلقه
فيه استحال حصوله فيه وكان العبد مضطرا فيعود الاشكالات
وعند هذا التحقيق يظهر ان الكسب اسم بلا مسمى قوله العبد اذا اختار
الطاعة حصلت واذا اختار المعصية حصلت قلنا حصول

ذلك الاحتياد به اولا به والاول قول الخصم والثاني
لا ينفع الالزام قوله كونه طاعة ومعصية صفات تحصل
لذات الفعل بقدرة العبد قلنا هذا اعتراف بكون القدرة
الحادثة مؤثرة وهو تسليم لقول الخصم الجواب ان هذه
الاشكالات واردة على المعتزلة لان ما علم الله تعالى انه
يوجد كان واجب الوقوع وما علم الله تعالى انه لا يوجد كان
ممتنع الوقوع ولانه ان لم يوجد مرجح الداعي امتنع الفعل وان
وجد وجب وكان الاشكال واردا عليهم في هذين المقامين
ولقد كان واحدا من اذكياء المعتزلة يقول هذان السؤالان
هما العدوان للاعتزال ولولا هما لتم الامر لنا اقول
الايات التي اوردها من الجانبين تمنع ان تتعارض وانما يتخيل
لنا تعارضها لعدم وقوفنا على معانيها ولو توقفنا في تاويلها
عملا لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله على راي الواقفين
عليه لكنا ابعد من الوقوع في الخطل واما جواب المعتزلة
عن قوله ما علم الله وجوده فهو واجب وبوجوب الفعل
عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه فقد مر الكلام
فيه ولا وجه لاعادته وقال اهل التحقيق في هذا
الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين هذا هو الحق

ومن لا يعرف حقيقته وقع في التحير **قال** مسألة انه تعالى
مريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة لنا انا بينا انه تعالى خالقها
وقد تقدم ان خالق الشيء مريد لوجوده ولانه لما علم ان الايمان
لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالا كما ظهر فيكون
الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يريده
مستحيل ان يريد الايمان من الكافر احتجوا بامور احدها انه امر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة وثانيها ان الطاعة موافقة الارادة فلو اراد الله تعالى كفر الكافر صح
لكان الكافر مطيعا له بكفره وثالثها ان الرضا بقضاء الله تعالى
واجب ولو كان الكفر بقضاء الله وجب الرضا به والرضا بالكفر كفر الجواب
عن الاول لا نسلم ان الامر يدل على الارادة وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى
في اصول الفقه وعن الثاني ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة
الارادة وعن الثالث ان الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق
القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي **اقول** للخصم ان
يقول اما الحجة الاولى فموقوفة على اثبات كون الله خالقا لاعمال
العباد واما الحجة الثانية فنقول عليه ان وجود الايمان ليس
محالا بالنظر الى قدرة القادر ومحال بالنظر الى ارادته تعالى لكن
يتعلق بارادة الله تعالى من حيث انه ممكن لا من حيث انه محال
واما احتجاج الخصم بان امر الكافر بالايمان والامر يدل على

فنقول في جوابه ان ارادة الفاعل لفعله غير ارادة
غيره لفعل غيره والامر يدل على الارادة الثانيه دون الاولى
ومدعانا هي الارادة الاولى وكذا الكلام في الحجة الثانيه اعني
الطاعة موافقة الارادة الثانيه دون الاولى وجوابه عن الثالث
بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضى ليس يعني فان
القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يعني به رضاه بصفة من صفات
الله انما يريد به رضاه بالمقضى بتلك الصفة وهو المقضى والحق
الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعة
ولا من هذه الحيثية كفر **قال** مسئله اذا حركت
جسما فعند المعتزلة حركة يدنا اوجبت حركة ذلك الجسم وهو
باطل عندنا وهذا هو اول المسئلة المشهورة بالتولد لنا انه
اذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو ثم جذبه احدهما
حال ما دفعه الآخر فليس وقوع حركته باحدهما اولى من وقوعها
بالاخر فاما ان تقع بهما معا وهو محال لانه يلزم ان يجتمع على الاثر
الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم او لا تقع بواحد
منهما وهو المطلوب احتجوا بحسن الامر والنهي بالقتل والكسر
والجواب ما تقدم والزيادة ههنا ان الله تعالى لما اجرى

عادته بخلق هذه الآثار في المباين عقيب حصول مثلها
في المباشر صح الامر والنهي فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الجر
اقول المثال الذي اورده في الجذب والدفع
غير مطابق لان قوة الجسم قابلة للتجزي فيكون الجاذب جالب
بعض تلك القوة والدافع البعض الآخر ولو لم يكن كذلك لما كان الفعل
على مقدارين اسهل منه على احدهما ومذهب المعتزلة ان الفاعل
يفعل الاعتماد وبتوسطه اي من الاعتماد الحركة فالفاعل يوجب
الحركة بالتولد فيما هو مباين له والاعتماد بالمباشرة واحتجاجهم
بحسن الامر والنهي بالقتل حولتي الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا
للفعل لما حسن ان يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل
وقوله الجواب ما تقدم يعني به القول بالكسب وقوله لما اجرى
عادته بخلق هذه الآثار في المباين يعني في الشيء الذي تولد فيه
عقيب حصول هذه الافعال في المباشر يعني في الذي يفعل
بالمباشرة بلا توسط **قال** مسئله قالت الفلاسفة
ثبت انه سبحانه وتعالى واحد محض والواحد لا يصدر عنه الا الواحد
على ما تقدم فمعلوله واحد وهو اما ان يكون عرضا او جوهرا و
الاول باطل لان العرض محتاج الى الجوهر فلو كان المعلول

الاول عرضا لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجا اليه
وقد كان هو محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال
فهو اذن جوهر فهو اما متحيز وغير متحيز وهو الاول محال
لان المتحيز مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما
معا عن واجب الوجود بل لا بد ولن يكون احدهما اسبق و
لا يجوز ان يكون السابق هو المادة لان المادة قابلة
فلو كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعلة قابلة معا
وهو محال ولا يجوز ان يكون السابق هو الصورة لان
المعلول الاول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة
للمادة فيكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة وكل ما كان
غنيا في فعله عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا يكون
الصورة صورة هذا خلف فثبت ان المعلول الاول ليس بمتحيز
ولا هيولي ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد ولا يجوز ان يكون
افعاله بواسطة الاجسام لان المعلول الاول يجب ان يكون
علة لجميع الاجسام وعلة جميع الاجسام لا يكون علتها بواسطة
الاجسام فالمعلول الاول ليس بنفس انما هو عقل محض فثبت ان اول
ما خلق الله هو العقل ثم نقول لما كان معلوله شيئا واحدا والمعلول

ذلك المعلول واحدا ابدا لزم ان لا يوجد شيئان الا واحد
علة للاخر وهو باطل فاذن لا بد ولن يوجد شيء يكون معلوله
اكثر من واحد والمعلول يستندان الى كثرة في العلة ولا يجوز
ان يكون الكثرة فيه من ذاته البسيطة او من واجب الوجود والا
فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد فبقي ان يكون له من ذاته
شيء ومن واجب الوجود شيء فاذا ضم ما له من ذاته الى ما له
من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي له من ذاته الامكان
والذي له من الاول الوجود وينبغي ان يجعل الاشرف علة
للاشرف فلاجرم جعلنا امكانه علة للفلك الاقصى ووجوده
علة للعقل الثاني ثم لا يزال يصعد على هذا الترتيب من كل
عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال المدبر
لعالمنا واعلم ان هذا باطل لانه بناء على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وتقدم الكلام فيه وعلى ان الامكان موثر وهو
محال لانه لو كان امرا وجوديا لكان اما واجبا وهو محال اما
اولا فلانه صفة الممكن ومحتاج اليه واما ثانيا فلان واجب
الوجود واحد وان كان ممكنا لزم التسلسل ولانه لا بد له
من علة وجودية وعلته لو كانت واجب الوجود كان واجب

وعلة الامكان والوجود فقد صدر عنه امران ولئن كان
غيره هو محال لان ما عدا الواجب اما هو او معلوله ولا
هو ولا معلوله علة له فثبت ان الامكان امر عدمي فيستحيل
ان يكون علة للامر الوجودي ولان الامكانات متساوية فلو كان
امكان العقل الاول علة لوجود فلك فليكن امكان كل الفلك
علة لوجود نفسه لكن امكانه له لذاته فاذا كان وجوده لازما
لامكانه كان واجبا لوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا
لذاته وايضا فالفلك الواحد موجودات كثيرة لان فيه هيولى
وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية ولا من كل منها له
عرض فاسناد هذه الاشياء الى الجهة الواحدة وهي الامكان
اسناد الكثرة الى الواحد اقول انهم يقولون الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة
اما من حيثيتين مختلفتين فقد يجوز والمبداء الاول لا يكون فيه
حيثيتان فلا يجوز ان يكون مبداء الشيئين المعلوله فقد
يمكن ان يكون فيه حيثيات احديهما منه وحده وثانيهما
من الاول وحده وثالثها منهما معا وايضا لا يقولون ان
الامكان علة لوجود بل قالوا ان المبداء الاول يمكن ان

يكون

ان يكون بشرط امكان معلوله علة لشيء وبشرط وجوده علة
لشيء وبشرطهما معا علة لشيء ثالث والشروط يجوز ان يكون
عدميه كامر واما قوله الامكانات متساوية فغير معقول
لانها تختلف باختلاف الماهيات ويكون بعيدة وقريبة و
بالجملة فالذي اورد المصنف عليهم ليس بوارد وابطال
هذه القواعد انما يتاتى باثبات حدوث ما سوى المبداء
الاول كامر قال مسئلة في شرح القضاء والقدر
قالت الفلاسفة ان الموجود اما خير محض كالعقول و
الافلاك والخير غالب عليه كما في هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية
كان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرا كثيرا وجب
في الحكمة ايجاده فلا جرم الخير والشر مرادان لكن الخير
مراد مرضي والشر مراد بالضرورة مكروه بالذات
وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها في شرح الاشارات
اقول هذا نقل مطلق ليس فيه كلام
الا ان ذلك مبني على جواز تعليل افعال واجب الوجود
وفيه ما فيه قال مسئلة الحسن والقبح
قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وكون الشيء صفة كمال

فان المرض وان كان شرا لكن الصحة اكثر والمانع عقلا ايجاد ما هو هذا

ان يتصفان ومما بهذين المعنيين عقليان وقد يراد به
كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وهو
بهذا المعنى شرعي عندنا خلافا للمعتزلة اقول
المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره انما الخلاف في معنى الحسن
والقبح بوجه آخر وهو ان كون بعض الافعال موجبا للمدح
او الذم عقلي ام شرعي والمعتزلة يدعون ان الحكم
بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا
المعنى ضروري ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم
جميعا معترفون بذلك متفقون عليه وانكر اهل السنة ذلك
وقالت الفلاسفة ان الحكم بذلك مقتضى العقل العملي فان
الاعمال لا ينتظم الا بعد الاعتراف به وليس مقتضى العقل
النظري فان الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظري
كالحكم بان الكل اعظم من الجزء قال
لنا وجوه الاول من صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق فنقول
لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل انه كلف الكافر
بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى كان كذلك كان
الايمان منه محالا ولانه كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق

الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن
كلفه بان يؤمن بان لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين الضدين الثاني
لو قبح الشيء لقبح اما من الله تعالى او من العبد والقسمان
باطلان فالقول بالقبح باطل اما انه لا يقبح من الله تعالى فمتفق
عليه واما انه لا يقبح من العبد فلان ما يصدر عن العبد صادر
منه على سبيل الاضطرار لما بينا انه يستحيل صدور الفعل عنه الا
اذا احدث الله تعالى فيه داعيا الى الفعل ومتى احدث الله
الداعي اليه كان الفعل واجبا بالفعل وبالاتفاق لا قبح
من المضطر شي الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن انجاء
النبي عليه السلام من الظالم لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب
او نقول الكذب يقتضي القبح لكنه قد يتخلف الاثر عن المقتضي
لمانع لانا نجيب عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى كذب
في العالم لانه لا كذب الا ومتى اضمر فيه شيء صار صدقا وعن
الثاني انه ح لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب لاحتمال
ان يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه احد
احتجوا بان العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب
وحسن الانعام ولا يجوز اسناده الى الشرع لحصوله

لا يقول بالشرع والجواب ان اردت به العلم الضروري لحصول الملائمة والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا نا باه ولئن اردت به غيره فممنوع الاول قوله لو كان قبيحا لما فعله الله مبنى على ان الله لا يفعل القبيح وهو حكم غير متفق عليه فى المعنى لان القائل بان لا موثر الا الله يقول لو كان بعض افعاله تعالى قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح لامتناع وجود القبيح وخصمه يقول القبيح موجود لكنه من غير الله فالاتفاق على الحكم المذكور لفظى لا معنوى والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحا موجود الفعله اذ لا موجود غيره تعالى الا وهو موجده سواء كان حسنا او قبيحا ونقول المعترض على دليله الاول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار لكان الله غير مختار لكن العلم لكونه تابعا للمعلوم غير مقتض لوجوب المعلوم من دون المؤثر الموجب اياه وعلى الدليل الثانى ان تكليف ابى لهب انما كان من حيث كونه مختارا والاخبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم لا ينافى الاختيار وعلى الدليل الثالث وهو حسن الكذب المتضمن لانجاء النبى ان عندهم اذا تعارض قبحان حكم العقل بوجوب

قول واما انه لا تسعى الشريعة على ان نقول ليس ذلك شيء على حيثية المعنى والا وجوب القطع مع وجود الداعى الى مع عدمه فقد مر ان ذلك لا ينافى الاختيار م

الجز

العمل باضعفهما قبحا مع الشعور بقبح الاقوى كما نحن فيه فان الم القصد والكف عند رجاء الصحة بسببهما وههنا ترك انجاء النبى مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح لكن الاول اقبح فيجب بالاول العمل مع الشعور بقبح الثانى والملجاون الى التعريض لئلا يكون القبح الذى يضطرون اليه ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب لان العقل هو الحاكم بالقطع ولا يندفع حكمه بجواز احتمال التخلف كما مر فى الاحكام العقلية الضرورية فانها لا تنثلم بالاحتمالات التى يذكرها السوفسطائيون وقوله على تقدير التعريض او جواز وجود المانع من القبح لا يبقى كذب فى العالم مجاب بان تقدير وجوبهما لا يوجب ارتفاع الكذب وانما يوجب لو يوجب وجوب وقوع التعريض او جواز وجود المانع من القبح لا يبقى كذب فى العالم مجاب بان تقدير وجوبهما لا يوجب ارتفاع الكذب وانما يوجب لو يوجب وجوب وقوع التعريض او المانع فى جميع الاحوال وتفسير القبح بحصول الملائمة والمنافرة غير صحيح عندهم فان كثيرا ما هو ملائم قبيح كغصب الفقير ما يحتاج اليه من الغنى فان ذلك ملائم له وهو قبيح وكثيرا ما هو منافر حسن ككف الظالم عن

... ع الساديات فانه ضافر له وحسن والتحقيق
... اب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا
وقوعه منه فان لم يكن العبد موجدا فلا تسبيح ولمن كان فهو
موجود ويدل على ذلك التامل في حدهما عند العالمين به
قال مسئلة لا يجب على الله شئ عندنا خلافا للمعتزلة
فانهم يوجبون اللطف والعوض والثواب والبغداديون يوجبون
العقاب والاصلح في الدنيا لنا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع و
لا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شئ ولان اللطف هو الذي
يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء والداعية
الواصلة الى ذلك الحد شئ ممكن الوجود في نفسه والله تعالى
قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على
ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك الواسطة اما
العوض فلو كان واجبا لكان دفع الالم دفعا لذلك النافع العظيم
وكان يجب ان يقبح دفع الالم عن الغير كما يقبح من القصد واما الثواب
فلله تعالى من النعم على العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر
من الطاعات فوجب ان لا يوجب للطاعات الثواب كما في الالم
واما الاصلح في الدنيا فغير واجب لان الاصلح الكافر الفقير ان لا يخلق

حتى لا يكون معذبا في الدارين والاصلح ان يخلق عباده في
الجنة وان يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة واما العقوبة
فلان العذاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن
اسقاطه كما في الشاهد اقول ليس هذا الوجوب
بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب
بمعنى كون الفعل يستحق تاركه الذم كما ان القبيح بمعنى كون الفعل
يستحق فاعله الذم والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه
وهو كون ان القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة واللطف
عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو من افعال الله تعالى وهو عندهم
واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره في خلق الداعي من غير
اللطف فقد مر الكلام فيه واما العوض فيقولون وقوع
الالام في الخلق واجب لوجوب وقوع اسبابها والعاقل
العادل الغني اذا خلق ذلك فالواجب عليه ان يعوض المتالم
نظرا الى عدله ودفع الالم يؤدي الى مفاسد فلذلك لم يدفعه
واما الطاعات والتكاليف فلو كانت بازاء نعم الله تعالى
لكان المنان هو الله تعالى لا من عن ان نعم ليأخذ عوضا

عن فعله لا انه نعم متفضل به والثواب جزاء من التكاليف و
ايصال الثواب من غير تقدم تكليف الطاعة غير ممكن لكون
الثواب مشتملا على التعظيم والاجلال وذلك في غير المستحق
قبيح والاصلح واجب عند ابي القسم البلخي وهو القول بوجوبه
في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتعلقة بازاحة علل
المكلفين وما ذكره في العقاب فهو كلام المرجئة والوعيدية
يقولون الوعيد لطف فهو واجب والوفاء بالقول واجب
والا لكان الكذب حسنا فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع
مبني على كون العبد فاعلا بالاختيار والقول بحسن الافعال وقبحها
ووجوبها واذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم

قال ـــــــ مسألة لا يجوز ان يفعل الله تعالى

شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لنا ان كل من كان
كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته
ولان كل غرض لغرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على
ايجاده ابتداء فيكون ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا
بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال
اللذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا

بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث عن الحكيم ... محال
قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال الشيء
على نفسه ولئن اردت غيره فبينه اقول ـــــــ المعتزلة يقولون
فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح
من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من
الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان
المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع
حكمه فيه على وجه يوافق الغرض وبعض القائلين بالاغراض يقولون
المراد من الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان الكمالات
ما لا يحصل الا بذلك السوق كان الجسم لا يمكن انتقاله من مكان
الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض
من غير توسط الافعال الخاصة محال والمحال غير مقدور وما
عليه من ان الصانع لكونه ... ليس الا ايصال اللذة الى العبد
وهو مقدور من غير واسطة ليس بحكم كلي فان لذة الخلاص
الكسب من غير الكسب ليس بمقدور والعبث ليس هو الفعل الخالي
عن الغرض مطلقا بل يجب ان يزاد فيه بشرط ان يكون من شأن
ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله لاجل الغرض اما قوله الفاعل

لغرض مستكمل بالغرض اخذ من الحكماء واستعماله في غير موضعه فانهم لا يعنون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطة العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبداء بما يكون على اكمل ما يمكن لا ان يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه منساقا الى كماله لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون ان الله تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن وقبح فكثير من الناقصين يبعدهم قبل استكمالهم وكثير من المعمرين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسال عن افعاله بلم وكيف قال قالت المعتزلة انما حسن التكليف لتوقف استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح وهذا عندنا باطل لانه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وبعد تسليمه فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح ممن يستحيل عليه النفع والضرر وبتقدير تسليمه فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة بدليل ان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بها اعظم فلو كان المقصود

لاستحقاق

استحقاق التعظيم لكان من الواجب ان يرد الله تعالى في قولنا ثم تكليفنا مالا شق علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقة اقول عند المعتزلة ان كان من غيره وقد قرر ان لذة التعظيم المستحق لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق والمثل الذي اورده ليس بمطابق لان الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليسا مما يستحق بهما شيء ولا شك ان المجموع اكثر من البعض فكيف يكون الاستحقاق للمجموع اقل من الاستحقاق للبعض وايضا لا يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة والا لكان اجر الحمال اكثر من اجرة المهندس والمبتدعة لا يستحقون مشقاتهم شيئا بالاتفاق قال احتج نفاة التكليف بامور احدها انه اذا كان الكل بخلقه وارادته فقبيح التكليف والمعتزلة ولئن انكروه فقد اعترفوا بالعلم فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوقوع فقبيح التكليف وثانيها ان التكليف ان كان عند استواء الداعيين فهو محال لان في هذه الحالة الفعل ممتنع وان كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع وتم التكليف وثالثها ان التكليف بالفعل اما ان يتوجه حال حضور الفعل او قبله والاول محال لان

التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع والضرر او

ايجاد الموجود محال ودفعه حال وجوده محال والثاني ايضا محال لان كونه فاعلا للشي لا معنى له الا حصول المقدور عن القدرة فيستحيل ان يكون فاعلا في الحال لفعل لا يوجد في الحال فلم يكن هو في الحال مامورا بشي اصلا بل يكون ذلك اعلاما بانه سيصير في الزمان الثاني مامورا به فان قلت كونه فاعلا عبارة عن كونه قادرا على حصول الفعل عن القدرة قلت فذلك اذا الا ان يكون مقدورا للمكلف او لا يكون فان كان مقدورا استحال ان يكون مامورا به ورابعها ان الامر بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض فهو عبث وغير جائز على الحكيم وان كان لغرض فيستحيل عوده الى من يستحيل عليه النفع والضر ويستحيل عوده الى العبد لان ذلك النفع اما في العاجل والآجل والاول باطل لان الانسان يتاذى به في الحال والثاني محال لان ذلك الغرض ليس الا حصول اللذة والله تعالى قادر عليه ابتداء فيكون توسط التكليف عبثا والجواب عن الكل انه مبني على طلب اللمية وهو باطل لانه ليس يجب في كل شي ان يكون معللا والا لكانت عليته لتلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة و

اولى الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه فكل شي صنعه ولا علة لصنعه اقول الترهات الحج هي حجج الجبرية وقد مرت الكلام فيها ويرد ايضا على افعال الله تعالى وتعليل افعاله لا يكون الا لسوق الافعال الى كمالاتها كما مر واما قوله اولى الامور بان لا يكون معللا افعال الله فمعناه يعود الى الحكم بان لا علة في الوجود اصلا فانه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله وهو غير معلل ولو لم يكن افعاله معللا لم يكن شي معللا اصلا وافعال الله كشي فلم لا يجوز ان يكون بعضها معللا ببعض الى ان ينتهي الى شي واحد غير معلل قال القسم الرابع في

الاسماء

اسم كل شي اما ان يدل على ماهيته او على جزء ماهيته او على جزء ماهيته او على الامر الخارج عن ماهيته او على ما يتركب عنها والخارج اما ان يكون صفة حقيقية او اضافية او سلبية او ما يتركب عنها وهل يجوز ان يكون لماهية الله اسم ام لا فان قلنا ماهية الله تعالى معلومة للبشر جاز والا فلا و اما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لامتناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى واما سائر الاقسام

الى

جائز ولما كانت السلوب والاضافات بسيطة و
مركبة غير متناهية لاجرم جاز وجود اسماء لا نهاية لها ولئن
كانت متناهية اقول الشيء الذي يعلم يمكن ان   انه لا يعلم حد
يوضع له اسم من حيث انه لا يعلم الا ان يقال الا باسم يدل
اجمالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا وحينئذ يلزم ان لا يكون لما
لا حد له اسم كالبسائط وذلك باطل وقد سمى الشارحون
عضلة بالذي لا اسم له مع ان لها حدا اما الشيء الذي لا يعلم
اصلا فلا يمكن ان يوضع له اسم ولا سماه الكيفي ولم امكن
ان يطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرناها الا ان اصحاب
الشرع لا يجوزون اطلاق اسم عليه تعالى الا باذن

النبوات

شرعي قال الركن الرابع في السمعيات
وهو مرتب على اقسام القسم الاول في النبوات مسألة
المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة
والمطابقة اقول لان المعجز امر خارق قد يكون اتيانا بغير
المعتاد وقد يكون منعا من المعتاد وانما قلنا
خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قلنا مقرون
بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه و

ليتميز به المدعي عن الارهاص والكرامات
مع عدم المعارضة لتميز عن السحر والشعبذة اقول
هذا حد المعجز واتى بالقيود التي يجب اعتبارها فيه وانما
قدم بيانه لان اثبات النبوة يبنى عليه قال صاحب
الصحاح تحديث فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة
والارهاص احداث معجزات يدل على بعثة نبي قبل بعثته و
كانه تأسيس لقاعدة نبوته والرهص بالكسر العرق الاسفل
من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه قال
مسألة محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى و
المجوس وجماعة من البرهمية لنا وجوه ثلاثة الاول
وعليه المعول انه ادعى النبوة بالتواتر وانما قلنا انه ظهر المعجز
على يده لانه اتى باحدها انه اتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه
اتى بالقرآن ولم يات به غيره فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى
الفصحاء بمعارضته وهم عجزوا عنها وذلك يدل على كونه
معجزا وثانيها انه نقل عنه معجزات كثيرة كاشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه
ومكالمة الحيوانات العجم وكل واحد منها وان لم يبلغ مبلغ التواتر

لكن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد
منها واي واحد منها صح حصل الغرض وثالثها ان الاخبار عن
الغيوب والاخبار عن الغيب معجز وانما قلنا ان من ادعى
النبوة وظهر المعجز عليه كان رسولا لان الرجل اذا قام
في المحفل العظيم وقال انى رسول الله صلى الله عليه وسلم
هذا الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك اضطر الحاضرون الى
صدقه فكذا ههنا الطريق الثاني في اثبات نبوته عليه السلام الاستدلال
باخلاقه وافعاله واحكامه وسيرته فان كل واحد منها وان كان
لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للانبياء
وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتاب
المنقذ الطريق الثالث اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم
السماوية عن نبوته فهذه مجامع ادلة نبوته عليه السلام واستقصاؤها
فيها مذكور في المطولات اقول اعجاز القرآن
على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته وعلى
قول بعض المتاخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين
على المعارضة عن ايراد المعارضة لو كان ايراد مساعه اختلفوا
في تحديد تلك الصفة فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ

ان كنت صادقا في مقالتي فخالف عادتك وقم عن مكانك فقام الملك

من الضلال

غيره شأوه ويعجز الباقون عن معارضته ولا يكون ذلك معجزا
له لان ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول اقرانه
القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة
فذلك هو المعجز والاستدلال بالاخلاق والافعال ايضا
قوي وهو معنى قوله تعالى ويتلوه شاهد منه فان ذلك يشهد
على صدقه في دعواه وهو صادر منه قال ولقائل
لا نسلم انه ظهر المعجز على يده قوله في الوجه الاول ان القرآن
ظهر على يده وهو معجز قلنا الاستقصاء في الاسولة والاجوبة
على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية قوله في الوجه الثاني
اشبع الخلق الكثير من الطعام القليل قلنا امثال هذه الاشياء
لو وجدت لنقلت نقلا متواترا لانها امور عجيبة والدواعي متوفرة
على نقل العجائب فلما لم تنقل نقلا متواترا علمنا انها ليست صحيحة
سلمنا سلامتها عن هذا الطعن لكن لا نزاع في انها
لم تنقل نقلا متواترا بل انما نقلت على سبيل الآحاد ورواية
الآحاد لا تفيد العلم قوله مجموع الرواة بلغوا حد التواتر
وذلك يدل على صحة واحد منها وايها صح حصل الغرض قلنا
لا نسلم لان رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة

بلغوا الى حد التواتر فانه ليس كل ما يذكر في كتب دلائل النبوة
ما يصح الاستدلال القطعي به على الرسالة انما الذي يصح
الاستدلال به على ذلك امور قليلة نحو نبوع الماء من بين
الاصابع وامثاله ولا نسلم ان رواة امثال هذه الاشيا
بلغوا الى حد التواتر قوله في الوجه الثالث اخبر عن الغيب
قلنا اخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة او يوافقها
الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان العادة جارية بان الرؤسا
اذا حاولوا ان يرغبوا الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرهم
بان الغلبة لهم والدولة راجعة اليهم فقوله تعالى وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم من هذا
الباب وايضا الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن امور كلية على
سبيل الاجمال فان وقع شي من ذلك جعله حجة على صدقه
وان لم يقع قال ان ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك ولو سلم
فلعل الوحي في ادنى ما رض من هذا الباب سلمنا انه اخبر عن الغيب
على التفصيل فلم قلت انه معجز والدليل عليه ان المحدثين من اهل
النبوة رووا ان شقا وسطيحا اخبرا عن احوال محمد عليه السلام مع انهما
ما كانا من الانبياء فعلمنا ان الكاهن قد يخبر عن الغيب وكذا المعبرين

قد يخبرون عن الغيوب المفصلة بناء على الرويا وكذا المنجم
واصحاب الفال واذا كان كذلك لم يكن معجزا قوله
اورد دلائل وطرقا كثيرة على النبوة وسيذكر الجواب
ان المعتمد هو ظهور القران على يده والحق ان الامارات الظنية
اذا تواترت ادت الى حكم العقل جزما بما توافقت عليه في
اسا. وذلك كالتجربيات المعددة في الضروريات وايراد
هذه الدلائل التي ذكرها لمثابه التجارب المودية الى حكم
جزم يقيني ولئن كانت احدها غير معتمد عليها لكنها
بالجملة تودي الى حكم يقيني وان لم يكن يصلح لان ننا ظرنا
وعليها لانها تجري مجرى القضايا التي هي مبادي الاقيسة
التي لا يمكن ان تثبت بحجة او برهان قال ثم يقولون
ان كان ما ذكرتم دالا على ظهور المعجزة على يده فمعنا
ما يدل على انه ممتنع وبيانه هو انه لو جاز انخراق العادات
عن مجاريها لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا ابريزا والبحر دما
عبيطا وان ينقلب ما في البيت من الامتعة اناسا فاضلين
ومعلوم ان تجويزه يقدح في البديهيات اقول
اما انخراق العادة فليس مما ينكره المتكلمون لانه جائز مع

القول بالفاعل المختار ولا ايمكن الحكماء لانهم يقولون بان النفوس الزكية قوية ربما تؤثر في اكثر الاجسام التي في عالم الكون والفساد **قال** سلمنا ظهور المعجزة على يد من لم قلت ان كل من كان كذلك كان رسولا وتقريره ان الاستدلال بظهور المعجزة على الرسالة متوقف على مقامات ثلث احدها ان فعل الله تعالى وثانيها ان الله تعالى فعله لاجل التصديق وثالثها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق اما المقام الاول ففيه النزاع من وجوه احدها انا ان اثبتنا النفس الناطقة فلعل نفس النبي مخالفة بالماهية لنفس غيره فلا جرم قدر ما لم يقدر عليه غيره ولئن لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وان يكون الانسان عبارة عن البدن فلعله كان لمزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية لسائر الابدان فلا جرم قدر ما لم يقدر عليه غيره وثانيها ان النبي لعله وجد جسما نباتيا او حيوانيا او حجريا له خاصية عجيبة مستعقبة لتلك الاثار الغريبة التي اظهرها النبي ولما لم يقع ذلك الجسم في يد احد لا جرم عجز الكل عن معارضته وثالثها لعل الجن والشياطين اعانوه عليه وما اعانوا غيره عليه او الارواح الفلكية اعانوه عليه او الملائكة اعانوه

عليه بل هذا ظاهر لان الانبياء عليهم السلام يحيلون اكثر الاشياء على الملائكة ونحن انما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الانبياء فقبل العلم بصدقهم جوزنا وجودهم وعدم عصمتهم وذلك كاف في تحقيق الاحتمال واما المقام الثاني ففيه النزاع من وجهين احدهما لا نسلم انه خلق المعجز لاجل التصديق فان المعجز لا شك انه ليس نفس التصديق فلو لم يكن الغرض منه التصديق لم يبق للمعجز دلالة على التصديق لا سيما وقد سلمتم ان افعال الله تع لا يجوز ان يكون معللة بالغرض ومما يحقق هذا ان الفعل بدون الدواعي اما ان يكون جائزا او لا يكون فان كان جائزا لم يمكنا القطع بان الله تعالى فعل المعجز لاجل التصديق بل لعله فعله لا لامر اصلا ولئن لم يجز فتوقف فعلنا للقبائح على داع يخلقه الله تع فيكون الله تع فاعلا لما يوجب القبيح واذا جاز ذلك على الله تعالى فلم لا يجوز ان يضل عباده واذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق الثاني سلمنا ان فعل المعجز المقصود الاستدلال لكن لم قلتم ان ذلك المقصود ليس الا التصديق فلعله تعالى فعله لغرض آخر وعليكم بيان الحصر ثم انا على

سبيل التبرع نذكر امورا اُخرا احدها ان مثله يكون
ابتداء عادة وثانيها ان يكون بتكرير العادة متطاولة
فان الفلك الثامن لا يتكلف الدورة الا في ستة وثلثين
الف سنة فيكون وصولها الى اول الحمل في مثل هذه المدة
عادة لها فلعل هذا الحادث يكون من هذا الباب وثالثها
ان يكون ذلك كرامة لولي ومعجزة لنبي آخر في طرف من
اطراف العالم ورابعها ان يكون ذلك كرامة لولي ارهاصا
لنبي يأتي بعد ذلك كالاحوال التي ظهرت على محمد عليه
قبل بعثه كالنور الذي يحكى انه كان يظهر في جبين ابيه
وخامسها ان يكون ذلك امتحانا لعقول المكلفين كانزال
الله المتشابهات امتحانا لعقولهم المقام الثالث سلمنا
ان الله تعالى صدقه لكن لم قلتم ان من صدقه الله تع فهو
صادق فان عندكم الله تعالى خالق الكفر والفواحش
فاذا لم يقبح ذلك من الله تعالى فلم لا يحسن منه ايضا
تصديق الكاذب وهذا السؤال الاخير مختص بنا دون
المعتزلة ثم نقول هب انا لم نذكر شيئا من هذه الاحتمالات
فلم قلتم ان من ظهر عليه المعجز كان رسولا والرجوع فيه

الى المثال ضعيف لانا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعي
لانه ربما قام الملك في ذلك الوقت لانه حدث في بطنه الم او شاهد
شيئا خاف او تذكر امرا فقام لطلبه وبالجملة فليس هنا
الا الدوران وهو انه قام عند التماس المدعي وما قام قبل
ذلك والدوران لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكى ان
واحدا كان يجلس في مسجد فكلما دخل المؤذن واذن
قام ذلك الانسان وخرج فقال له المؤذن ما لي اراك
كلما اذنت خرجت فقال لا بل كلما سمعت بالخروج اذنت وهذا
يدل على ان دلالة الدوران على العلية ضعيفة ثم ان سلمنا
دلالة ذلك الفعل على التصديق فلم قلت انه في حق الله تع
كذلك وستعرف ان القياس المؤيد بالجامع لا يفيد الا
الظن فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع فهذا هو
الاعتراض على الدليل الاول على النبوة واما الدليل
الثاني وهو الاستدلال بمحاسن احواله على نبوته فضعيف
لان غاية ما في الباب انها يدل على كون ذلك الانسان
متميزا عن سائر الناس بمزيد الفضيلة ولكن من اين يدل
على النبوة وكيف ويحكى عن افاضل الحكماء في الاخلاق

امور عجيبة جعلها الناس قدوة لانفسهم في الدنيا والاخرة
مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة واما الدليل الثالث
وهو الاستدلال بما جاء في التورية والانجيل على نبوة محمد
صلى الله عليه فالاعتراض عليه انكم اما ان تقولوا انه
جاء في هذه الكتب صفة محمد عليه على سبيل التفصيل المعنى
انه تع بين انه سيجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية
شخص وصفه كذا وكذا فاعلموا انه رسولي واما ان لا
يقولوا انه تع بين ذلك بيانا مجملا من غير تعيين الزمان
والمكان والوصف فاذا ادعيتم الاول فهو باطل لانا
نجد التورية والانجيل خاليا عنه ولا يقال اليهود والنصارى
حرفوا الكتابين لانا نقول هذان الكتابان كانا مشهورين
في المشارق والمغارب ومثل هذا مما لا يصح تطرق التحريف
اليه كما في القرآن وان ادعيتم الثاني فبتقدير المساعدة
عليه لا يدل ذلك على النبوة بل بما دل على ظهور انسان
فاضل شريف وان دل على النبوة لكن لا يدل على نبوة
محمد عليه اذ ربما كان المبشر به انسانا آخر اقول
هذا الذي ذكره كله بمنزلة شبه السوفسطائية لان التقرير
الحاصل للعقل اذا قام انسان على طريق مرضية عند الخواص
والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله تع والدليل على صدق
قولي لن يستطيع ان يظهر على يدي امر خارق العادة فظهر وقد عجز
لم يصدق فلما ثبت مثل ما ظهر على يدي وعجز من عداه عن
ذلك لا يزول بامثال هذه الاحتمالات وقد اشار المصنف
ايضا الى هذا المعنى في الجواب على ما سيأتي واما المذكور
في التورية والانجيل الدال على نبوته عليه فكثير يذكره
المصنفون من الواقفين عليهما فمنها ما ذكر في التورية
بعبارة تفسيرها هكذا جاء الرب من طور سينا وظهر
فينا عز وعلا بفاران وفي التوراة ان اسمعيل كان في برية
فاران يعني بادية العرب وذكر الواقفون على حالها ان
فاران في طريق مكة قبل العدن بميلين ونصف ويكون
المنزل والساعة تبقى على يسار الطريق من عراق الى
مكة ومنه ما جاء في السفر الخامس ان الرب قال
لموسى اني اقيم لهم نبيا مثلك من بني اخوتهم وايما رجل
لم يسمع كلماتي التي يؤديها عني ذلك الرجل باسمي
انا انتقم منه ومنها ما في السفر الاول لهاجر انها
تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع

مبسوطة اليه بالخشوع والضاجاء فى الانجيل فى
الفصل الرابع عشر من انجيل يوحنا ان المسيح قال
انى اسال ابى ان يعطيكم فارقليطا آخر يكون معكم
الى الابد روح الحق والفارقليط معنا كاشف الخفيات
وامثال هذا فى هذين الكتابين وفى كتب سائر الانبياء
التى عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها ولا يقدر
المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او الى نبى آخر
او على لزكيتها قال سلمنا ان ما ذكرتم يدل
على النبوة لكن ههنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه
احدها شبه الدهرية وهى القدح فى الفاعل المختار
وانكار كون الصانع عالما بالجزويات مريدا وثانيها
شبه منكرى التكليف فانهم يقولون الانبياء انما جاؤا
من عند الله بالتكليف لكن القول بالتكليف محال على
ما تقدم كلامهم فيه وثالثها شبه البراهمة وهى من
وجهين الاول ان ما جاء به الرسول علينا ان علم
حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول
اولم يرد ولن علم قبحه بالعقل كان مردودا سواء ورد به
الرسول

اولم يرد وان لم يعلم لا حسنه ولا قبحه فان كان فى محل الحاجة
حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول اولم يرد على ما تقرر
فى العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة
الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن حسنا مقبولا فى
محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد به الرسول اولم يرد
لان اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا الثانى
ان دلالة النبوة ليس الا المعجز بالاتفاق لكنا ما ان المعجز لابد
البتة وامتنع الجزم بالصدق ورابعها شبه اليهود وهى
من وجهين الاول ان الله تعالى لما شرع شريعة موسى
عليه فاما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى القيامة او بين
فيها انها باقية الى القيامة او بين فيها انها باقية الى الوقت
الفلانى فقط او سن الشرع ولم يتعرض لبيان التابيد
والتوقيت فان قلت انه تع بين التابيد لم يجز نسخه
اما اولا فلانه تعالى لما اخبر ان هذا الشرع ثابت ابدا
فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا وهو غير جائز على الله تعالى
واما ثانيا فلانه لو جاز ان نقض الله تعالى على ان شرع
موسى عليه السلم ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص

على ان شرع محمد عليه ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم
تجويز نسخ شرعكم واما ثالثا فلانه لو جاز ان يخبر الله تع عن التابيد
مع ان التابيد لا يحصل لارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده
وذلك باطل بالاتفاق واما ان قلنا انه تعالى بين في شرع موسى
عليه انه ثابت الى الوقت الفلاني فهذا ايضا باطل
لان هذا من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي الى نقله فلو
لم ينقل ذلك التوقيت متواترا والنقل المتواتر لا يجوز اطباقه
على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى
عليه عند مبعث عيسى عليه وانتهاء شرع عيسى عليه
عند مبعث محمد عليه معلوما بالضرورة للخلق وان يكون
المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلائل
لعيسى ومحمد عليهما السلام من الله على دعواهما فلما لم يكن كل من
كذلك علمنا فساد هذا القسم ولانه لو جاز ان ينقل هذا التوقيت
لجاز ان يقال ان محمدا عليه حول الصوم من رمضان الى شوال
والقبلة من الكعبة الى غيرها وانه قال ان شرعي باق
مؤبدا الى الوقت الفلاني مع انه لم ينقل شيء من ذلك وتجويزه
قدح في شرع محمد عليه واما ان قلنا انه تعالى بين في شرع

موسى عليه انه ثابت ولم يبين التابيد ولا التوقيت فهذا
محال لانه سنبين ان شاء الله تع في اصول الفقه ان الامر لا يفيد
الا وجوب الفعل مرة واحدة ومعلوم ان شرع موسى عليه
لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بذلك الشرع
على الخلق الى زمان عيسى عليه بالاتفاق قلنا متى ظهر فساد
هذين القسمين الاخيرين ثبت الاول ويلزم من صحته
امتناع النسخ القسم الثاني ان اليهود والنصارى
على كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب يخبرون
عن موسى وعيسى عليهما السلام ان كل واحد منهما اخبر ان
شرعه باق الى يوم القيامة وخبر التواتر يفيد العلم والا
لما امكنكم اثبات وجود محمد عليه فضلا عن نبوته واذا صح
ذلك عنهما فلا شك ان قولهما حجة لا يقال شرط التواتر
استواء الطرفين والواسطة وهذا مفقود في ذلك النقل
اما اليهود فلان بخت نصر قتلهم حتى لم يبق منهم الا عدد
يسير دون عدد التواتر واما النصارى فلانهم كانوا
قليلين في ابتداء الامر لانا نقول اما قتل اليهود فضعيف
لان اليهود كانوا امة عظيمة وكانوا متفرقين في شرق الارض

وغرببها وفي البلاد المتباعدة جدا فمن المستحيل مثل هذه

الامة العظيمة الى حيث لا يبقى منهم على وجه الارض عدد التواتر

واما حديث النصارى فضعيف ايضا لان ذلك يوجب

القدح في شرع عيسى عليه قبل مبعث محمد عليه وذلك مما

لم يقل به احد الجواب لكن المعتمد في رسالة محمد عليه ظهور

القرآن عليه وساير الوجوه انما يذكر للتتمة والتكميل قوله

لو جاز انخراق العادة لما ارتفع الامان عن البديهيات

قلت هذا لازم على الفلاسفة لاحتمال ان يحدث

شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم

قوله يجوز ان يكون المعجز لا من الله تعالى وان كان منه

لكن الغرض شيء سوى التصديق قلت المعتزلة عولوا

في الجواب عنه على حرف واحد وهو انه لو كان المدعي كاذبا

لوجب على الله تعالى ان يمنع من ظهور ذلك المعجز منعا للعباد

من الوقوع في الضلال وهذا الجواب ضعيف لانه انما يجب

على الله تعالى كشف الحال منها لو لم يحتمل ظهور المعجز وجها آخر

سوى دلالة على تصديق الله تعالى لذلك المدعي فاما لما

احتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع المكلف باحد الاحتمالين

جواب الشبهة الكذ...

دون الآخر كان التقصير من قبل العبد لا من قبل الله تعالى

لما انهما محتملان غير قاطعة وكذا ههنا وايضا فان الله تعالى

يعين الكفرة على المسلمين ويمكنهم من قتل اوليائه والمسلمون

يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفار ولا

يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم والكفار يقولون

في دعواتهم اللهم انصر احب الفئتين اليك ولئن لم ترض

بما نحن فيه من تكذيب مدعي النبوة والمخالفة له ولاصحابه

فاسلب عنا ما اعطيتنا من القوى والتمكين والرب تعالى

قد لا يفعل ذلك فيجب ان يكون هذا موهما لتصديق

الكفر فلما لم يكن هذا فكذا ما قالوه والجواب الحق مبني

على مقدمة وهي ان تجويز الشيء لا ينافي القطع بعدمه فانا

نجوز ان يخلق الله تعالى انسانا شيخا في الحال من غير الوالدين

وان يقلب ماء البحار دما والجبال ذهبا ثم انا مع هذا التجويز

نقطع بانه لم يوجد ولان من واجه غيره بالشتم نعلم

المشتوم وجهه ونظر الى الشاتم شزرا علم بالضرورة

غضبه وكذلك القول في حمرة الخجل وصفرة الوجل مع ان

حصوله ابتداء بدون الغضب ممكن وهذا ايضا لازم

وان مثل ذلك يوجب ... لكشف الحال الا ... انا ... لا ... تعالى

على الفلاسفة على ما قررناه واذا ثبت هذا فنقول انما
علمنا ان المحدث لهذه المعجزات هو الله تعالى لما قدمنا ان
جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى وانما قلنا انها دالة
على التصديق لما انا لما رأينا النبي عليه السلام يقول يا الهي ان
كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا
وصار كما قال النبي عليه ذلك اسود صرنا مضطرين
الى العلم بانه صادق في ذلك الدعوى ولذلك فان كل
من اقر في القرون الماضية بان هذه المعجزات من فعل
الله تعالى اقر بصدق المدعي ولم يبق الشك فيه وتجويز
سائر الاقسام بحسب العقل مما لا يقدح في هذا العلم الضروري
كما ضربنا من المثال اما شبه الدهرية ونفاة التكليف فقد
تقدم الجواب عنه واما شبه البراهمة فهي مبنية على الحسن
والقبح وقد تقدم القول فيه ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل
فنقول قد عرفت ان الامور قسمان منها ما يستقل العقل
بادراكه ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار العالم الى
صانع حكيم وفائدة بعث الرسل في هذا النوع تأكيد
دليل العقل بالنقل وقطع عذر المكلف من كل الوجوه

علما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا
رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فبين انه بعث
الرسل لقطع الحجة والعلماء ذكروا وجوها ثلثة في معنى تلك الحجة
احدها ان يقولوا ان الله جل ثناؤه ان كان خلقنا لنعبده
فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التي يريدها منا انها
ما هي وكم هي وكيف هي وان وجب اصل الطاعة في العقل
لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر
فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت اعذارهم وثانيها
ان يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا
الهوى والشهوات فهلا امددتنا يا الهنا بمن اذا سهونا
نبهنا واذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا
واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك القبائح وثالثها
ان يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر
ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب بالنار مخلدا
لا سيما وكنا نعلم ان لنا في الفعل القبيح لذة وليس
لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب

لاسيما وكنا قد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد
العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا اما بعد البعثة اندفعت
هذه الاعذار فكانت البعثة قطعا لعذر المعاندين من هذه
الوجوه واما فائدة بعثتهم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكروا
فيه امورا احدها ان العقل لا يدل الا على الصفات
التي يحتاج الفعل اليها اما السمع والبصر والكلام وسائر
الصفات الخبرية فلا طريق اليها الا السمع وثانيها
ان المكلف يكون خائفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات
كنت متصرفا في ملك الله بغير اذنه ولو لم اشتغل بها لربما عاقبني
على ترك الطاعة فيبقى في الخوف على التقديرين وعند البعثة
يزول هذا الخوف وثالثها انه ليس كل ما كان قبيحا عندنا
قبيحا في نفسه فان النظر الى وجه العجوز الشوهاء قبيح و
الى وجه الامة الحسناء حسن في الشرع ورابعها ان الاشياء
المخلوقة في الارض منها غذاء ومنها دواء ومنها سم و
التجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد الادوار العظيمة ومع ذلك
فيه خطر على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبايعها ومنافعها
من غير تعب وخطر وخامسها ان المنجمين عرفوا طبايع

درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة
يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بادوار الكواكب
الثابتة ثم هب انهم وقفوا على الاثار بالرصد فكيف وقفوا
على احوال عطارد مع ان الالات الرصدية لا تفي باحواله
لصغره وخفائه وقلة نوره وقلة بعده عن الشمس حالتي
التشريق والتغريب وسادسها ان الانسان مدني
بالطبع والاجتماع مظنة التنازع المفضي الى التقاتل
فلا بد من شريعة يفرضها شارع ليكون مرغبة في الطاعات
زاجرة عن السيئات وسابعها لو فوض كيفية العبادة
الى الخلق فربما اتى كل طائفة بوضع خاص ثم اخذوا يتعصبون
لها فيفضي ذلك الى الفتن وما وضع الشريعة منها نافيا في
ذلك وثامنها ان الذي يفعله الانسان بمقتضى عقله
يكون كالفعل المعتاد والعادة لا يكون عبادة اما الذي
يأمر به من كان معظما في قلبه ولا يكون هو واقفا على لميته
كان اتيانه به لمحض العبادة ولذلك ورد الافعال
الغريبة في الحج وتاسعها ان العقول متفاوتة والكامل
نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من بعثة الانبياء

وانزال الكتب عليهم ايضا لان الكل مستعد الى منتهى كال الممكن له
بحسب شخصه وعاشرها ان كل جنس تحته انواع ثم انه يوجد
فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو اكملها وكذا الانواع بالنسبة
الى الاصناف والاصناف بالنسبة الى الاشخاص والاشخاص
بالنسبة الى الاعضاء فاشرف الاعضاء ورئيسها القلب وخليفته
الدماغ ومنه تنبث القوى على جميع جوانب البدن فكذا الانسان
لا بد له من رئيس والرئيس اما ان يكون حكمه على الظاهر فقط
وهو السلطان او على الباطن وهو العالم او عليهما معا وهو
النبي فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ
وكما ان القوى المدركة انما يفيض من الدماغ على الاعضاء
فكذا قوة البيان والعلم انما يفيض منه بواسطة خليفته
على جميع اهل العالم وحادي عشرها الهداية الى الصناعات
النافعة قال تعالى في داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم
وقال لنوح عليه واصنع الفلك باعيننا ولا شك ان الحاجة
الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها ح
اشد من الحاجة الى الدرع وتوقفها على استخراجها بالتجربة
ضرر عظيم للخلق فوجب بعث الانبياء لتعليمها ولهذا قال

وثاني عشرها انه لا بد في العيشة من علم الاخلاق والسياسة فلا بد من البعثة لتعليمها م

الله تعالى لنبيه عليه خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن
الجاهلين وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان وقال
فبما رحمة من الله لنت لهم وقال وانك لعلى خلق عظيم
فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه واما شبهة اليهود
فالجواب عن اولاها ان الله تعالى بين ان شريعته موقتة
بيانا اجماليا ولم يبين كمية الوقت قوله لو كان كذلك
يعرف ذلك بالتواتر كما عرف ذلك بالتواتر قلنا لم لا يجوز الذين ه
ان يكون توفر الداعي الى نقل الاصل اتم من توفرها
على نقل الكيفية فلا جرم كان احد المتواترين اقوى من الاخر
والجواب عن اخراها ان بلوغ رواة هذا الخبر الى حد التواتر
في جميع الاعصار غير معلوم واذا كان كذلك لاجرم لم يحصل
العلم بهذا الخبر اقول شبهة البراهمة ان الرسل
اما ان يجيئوا بما يوافق العقول او بما يخالفها وما يخالف
العقول غير مقبول فلا فائدة في مجيئهم بذلك وما يوافقها
فلا حاجة فيه اليهم فاذن لا فائدة في مجيئهم بذلك وما يوافقها
فلا حاجة فيه اليهم فاذن لا فائدة في مجيئهم والجواب ان
كل ما يوافق العقول لا انهم يخلوا اما ان يستقل العقول

باوراكه واما الذي لا يستقل والحاجة اليه في القسم الثاني
وايضا فما يخالف العقول يقع على قسمين احدهما ما تقتضي
العقول نقيضه والثاني ما لا يقتضيه ولا يقتضي نقيضه
ومن الثاني ما يمكن ان نكون محتاجين الى معرفته في العاجل
او الآجل وهم يعتقدون ذلك واما الشبهة الاولى لليهود فجوابه
ان ظاهر لفظ التوراة الحكم بالتابيد في مثل قوله تمسكوا
بالسبت ابدا وذلك لا يناقض انقطاع ذلك بعد مدة طويلة
لان التابيد قد يستعمل فيها معنى مدة طويلة فان في التوراة
ان الله قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة
حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب
ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه حرم على لسان موسى
كثيرا من الحيوانات فهذا النسخ ظاهر وهو عندهم غير ممكن
من الله تعالى وفي السفر الثاني من التوراة قربوا الى كل
يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية من المغارب
قربانا دائما لاحقابكم ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم
وقال في موضع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه
العتق فان لم يقبل تثقب اذنه ويستخدم ابدا وقال

في موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم العتق في تلك
السنة وامثال هذه كثيرة يقف عليها كل منصف يطلع
على كتبهم المنزلة واما شبهتهم الثانية وهي القول
بان موسى عليه السلام اخبر ان شرعه لا يرتفع الى يوم القيامة
فذلك غير مسلم لان موسى عليه السلام ما اخبر عن المعاد والقيامة
في التوراة وانما اخبر بهما الانبياء الذين كانوا بعده والقول
بانتشار اليهود في شرق الارض وغربها باطل لانهم
كانوا مجتمعين في الشام الى ان قتل بخت نصر اكثرهم ولم
يصل الى العجم منهم احد قبل ان بعث بخت نصر ومن قام
مقامه جماعة من اسرائهم الى اصفهان فبنوا بها المدينة
المعروفة باليهودية ولو كانوا بعد بخت نصر بحيث يعتبر التواتر
في نقلهم لما صار للتوراة ثلاث نسخ مختلفة احدها التي
في ايدي اليهود القرائين والربانيين والثانية التي في
ايدي السامرة والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين
التي اتفق عليها سبعون حبرا من احبارهم وهي في ايدي النصارى
والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التواريخ والشرائع
مشهور واذا لم يبق لهم نقل التوراة التي عليها اساس

دينهم بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بان شريعته
تبقى الى القيامة وتواتر النصارى ايضا قريب من ذلك
الا ان تواتر اليهود انقطع في الواسطة وتواترهم في المبدا
فان الذين آمنوا بعيسى في زمانه كانوا قليلي العدد ولذلك
صار الانجيل اربع نسخ نسخة متى ونسخة يوحنا ونسخة
لوقا ونسخة مارقوس وذلك ان كل واحد من الحواريين
نقله على وجه واكثر تحريفاتهم لاحكام التوراة كاباحة لحم
الخنزير وجواز ترك الختان والغسل مروي عن الحواريين
لا عن عيسى عليه وفي قوله الجواب عن المعتزلة القائلين
بوجوب كشف الحال عند الاشتباه في المعجز على الله
تعالى ان ذلك لا يجب اذا كان له احتمالان والاستدلال
بنزول المتشابهات غير وارد عليهم لانهم يقولون بوجوب
ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكلفون به في الدين والمتشابهات
ليس من ذلك القبيل لان الوقف على قوله وما يعلم تاويله
الا الله لا يضر في الامور الدينية بالاتفاق ويمكن الكفرة
من المسلمين وعدم اجابة دعوات اهل الحق ولجاجتها
لاهل الباطل فليس مما يضر بامور الدين ونقائضها لا تنفع

فيها وقوله لجواز ان الشيء لا ينافي القطع بعدمه وكان له اذا لم يكن
العدم واجبا واما فوائد البعثة التي عددها فمقول من وجوه
وجود الانبياء ليكمل الاشخاص النوعية لعقائدهم الحقة والاخلاق
الفاضلة والافعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم وتكميل وآجلهم
النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة ويساعدهم في الامور
الدنيوية وسياسة الخارجين عن جادة الخير والفلاح و
باقي الوجوه التي عددها فلبعضها زيادة في المنفعة وبعضها
ما لا فائدة في ايراده فان الانبياء عليهم السلام لم يعلموا
الطب ولا طبائع الحشائش ولا طبائع درجات الفلك
ولا رصد عطارد ولا اكثر الصناعات واما الوجه الاول
فماخوذ من الحكماء فطريقهم في اثبات النبوة انهم يقولون
الانسان مدني بالطبع يعنون به ان الشخص الواحد لا يمكنه
ان يحصل اسباب معاشه وحده فانه يحتاج الى تحصيل
الغذاء الموافق واللباس الذي يحفظ من الحر والبرد و
المساكن الموافقة في الفصول المختلفة والاسلحة التي
يحفظ بها من السباع والاعداء وكل ذلك غير حاصل في
اصل الوجود بل كلها مما يحصل بالصناعات والانسان
الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطر الى معاونة

شي من جنسه في ذلك حتى تقوم كل واحد بشي من ذلك وتحصل
بالمعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش وهذا معنى التمدن ولابد
فيما بينهم من معاملات ومعارضات واذا كانوا مجبولين على
الشهوة والغضب فلابد وان تكون بينهم مبنيا على العدول
والانصاف حتى لا يحيف بعضهم على بعضهم ولا يجوز
ان يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصية
في ذلك البعض والا لما قبله الباقون فتلك الخصوصية يجب
ان يكون ذلك من عند خالقهم حتى ينقادوا اليه والذي ياتي بها
هو النبي ولابد له من امر يختص به دون غيره يعضد ذلك
لمن وقف عليه ان لعله يكونه نبيا ويسقادوا له وذلك هو المعجز
ولابد من ان يمهد الشارع لهم طرق المعارف في الاعتراف
بالمعبود نقليا او تقليدا والاقرار بنبوة ذلك النبي ولمن يضع
بينهم القوانين في معاملاتهم وفي سياسة من يخرج عن مصالح
التعاون ولان يفرض عليهم العبادات لئلا ينسوا اعتقادهم
في خالقهم ونبيهم ولان يعدهم ويوعدهم في الاخرة ليكون عقائدهم
موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا
يكونوا ولا يذهبوا مذاهب اهل النفاق ولان يكون الوعد
والوعيد الصادر عنه موافقين لما في نفس الامر حتى

حتى يتقوا ويعملوا الحسب وهذه الضرورات للنوع الانسان
اتم من خلق الاشفار والحاجبين لوقاية العين ومن تقعير
الاخمص للاقدام لحوم الاصابع وغير ذلك فالشبهه فالمدبر
للنوع الذي يسوقه من النقصان الى الكمال لابد وان يبعث
الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام
ويعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى
الكمال الذي خلقوا لاجله قال مسألة في عصمة
الانبياء عليهم القائلون بالعصمة منهم من زعم ان المعصوم هو
الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من زعم انه يكون متمكنا
منه والاولون منهم من زعم ان المعصوم في بدنه او نفسه خاصية
تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي ومنهم من ساعد على كونه
مساويا لغيره في الخواص البدنية لكن فسر العصمة بالقدرة
على الطاعة او بعدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين
والذين لم يسلبوا الاختيار فسروه بانه الامر الذي يفعله
الله بالعبد وعلم انه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصية بشرط
ان لا ينتهي فعل ذلك الامر الى حد الالجاء واحتجوا
على فساد قول الاولين من العقلاء بان الامر لو كان

كما قالوه لما استحق المعصوم على عصمته مدحا ولبطل الامر و
النهي والثواب والعقاب ومن النقل قوله تعالى قل انما انا بشر
مثلكم يوحى الي ولا تجعل مع الله الها آخر ولولا ان ثبتناك لقد
كدت تركن اليهم وما ابرئ نفسي ثم ان هؤلاء زعموا ان
اسباب العصمة اربعة احدها ان يكون لنفسه او لبدنه
خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور والفرق بين الفعل و
الملكة معلوم وثانيها ان يحصل له العلم بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات وثالثها تاكيد تلك العلوم بتتابع
الوحي والبيان من الله تعالى ورابعها انه متى صدر عنه
امر من باب ترك الاولى او النسيان لم يترك مهملا بل يعاتب
وينبه عليه ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور
الاربعة كان الشخص معصوما عن المعاصي لا محالة لان
ملكة العفة اذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها
العلم التام بما في الطاعات من السعادة وفي المعصية
من الشقاوة صار ذلك العلم معينا له على مقتضى الملكة النفسانية
ثم الوحي متمما له ثم خوف المواخذة على القدر القليل يكون موكدا
لذلك الاحتراز فيحصل من اجتماع هذه الامور تاكيد حقيقة

العصمة **الاول** في كون اسباب العصمة مشتملة على
هذه الامور الاربعة نظر لانهم جعلوا الوحي احد اسبابها
وكثير من الامة يقولون بعصمة الملائكة والائمة وبعصمة
حوا ومريم وفاطمة ولم يقولوا بالوحي اليهم والتحقيق
يقتضي ان لا يكون العصمة لاجل الطمع في السعادة او الخوف
من المعصية لان ذلك يقتضي ان لا يكون العصمة مقتضى
طبع صاحبها بل يكون بالتكليف والموجود لمن يقال ان الله
تع يفعل في حق صاحبها لطفا لا يكون له مع ذلك داع الى
ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك وهذا
على راي المعتزلة او يقال انها ملكة لا تصدر عن صاحبها معها
المعاصي وهذا على راي الحكماء **الثاني** ثم
اتفقت الامة على كون الانبياء معصومين عن الكفر الا الفضيلية
من الخوارج فانهم اعتقدوا ان كل ما يطلق عليه اسم العصيان
فهو كفر ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا
الكفر عليهم ويدل على فساده انه لو جاز الكفر عليهم لكان
الاقتداء بهم واجبا لقوله فاتبعوني وفساد ذلك
يدل على فساد قولهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه

جوز اظهار الكفر على سبيل التقية احتجوا عليه بان اظهار
الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره القاء
للنفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا ايضا باطل لانه يفضي
الى اخفاء الدين بالكلية ولانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات
به وقت ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك يكونون بالكلية
منكرين له وكان يلزم ان لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار
الدعوة ولان الخوف الشديد كان حاصلا لابرهيم
عليه السلام زمان نمرود ولموسى عليه السلام في زمان
فرعون مع انهم لم يمتنعوا عن اظهار الحق ومن الناس
من لم يجوز الكفر ولا اظهاره لكنه جوز الكبائر عليهم و
الاكثرون لم يقولوا به لوجوه الاول لو صدرت الكبيرة
عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز
بيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف
وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى
الى قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد
نصف حد الحر واما انه لا يجوز ان يكون النبي اقل حالا

من الامة فبالاجماع اقول لو قال الانبياء
اكثر علما بقبح الفواحش او قربا لاعلى الامور الالهية
فيكون صدور الذنب عنهم افحش لكان اقرب والمحصن
يرجم لا لشرفه بل لاستغنائه عن الزنا بخلاف غيره
قال الثاني ان يقدر اقدامهم على الفسق
وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا لكان ادنى حالا
من عدول الامة الثالث ان يقدر اقدامه على الكبيرة
يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى
ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
الرابع لو اتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به لقوله تعالى
فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو
محال اقول هذا الدليل لا يختص بالكبيرة فان في
الصغيرة ايضا قائم قال اما الذين لم
يجوزوا الكبائر فقد اختلفوا في الصغائر واتفق
الاكثرون على انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية
قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز منهم صدورها

على احد وجوه ثلثة احدها السهو والنسيان والثاني
ترك الاولى والثالث اشتباه المنهي بالمباح اقول
ترك الاولى ليس من المعاصي فان الاولى وغير الاولى
يشتركان في كونهما مباحين وانما يعاتب على ترك الاولى
لا على سبيل العقوبة بل على سبيل الحث
على فعل الاولى وايضا اشتباه المنهي بالمباح لا يجوز عليهم
لانه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز
عنها وايضا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم والذي يشتبه عليه المنهي
بالمباح كيف يقتدى به قال واختلفوا في
الوقت الذي يعتبر فيه العصمة اما الفضيلية من الخوارج
فقد جوزوا بعثة من كان كافرا يعلم الله تعالى منه انه يكفر بعد
ومنهم من لم يجوز ذلك لكنه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة
وهو قول ابن فورك لكنه زعم ان هذا الجائز لم يقع ومن الحشوية
من زعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كافرا
قبل البعثة لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ولقوله تعالى
وما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان واتفق المحصلون

على فساد ذلك ومن الناس من طرد هذا الحكم في الائمة وقال
كما لا يجوز كون الرسول كافرا قبل البعثة لا يجوز ايضا ان يكون
الامام كافرا قبل الامامة وكذلك يقدحون في امامة الشيخين فاما
انه هل يجوز فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فالاكثرون
من اهل السنة جوزوا ذلك مستدلين بافعال اخوة يوسف
ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوتهم ثم الذين جوزوا ذلك
قالوا منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة لكنهم انما جوزوا ذلك
على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه ويشتهر حالهم فيما بين
الخلق بالصلاح فاما لو اصروا على الكبائر بحيث يصيرون
مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز لان المقصود من بعثتهم
يفوت على هذا التقدير واما انه هل يجب كونهم معصومين
عن الصغائر قبل البعثة وبعدها قال الروافض اوجبوا ذلك ومن
عداهم جوزوها لكن اختلفوا في كيفيتها اما النظام واصحابه و
جعفر بن مبشر فانهم جوزوا ذلك على طريق السهو والنسيان ثم
لهم اما ان يقولوا انه حال السهو يبقى مكلفا وهو غير جائز لانه
تكليف ما لا يطاق او لا يبقى مكلفا فحينئذ لا يكون ذلك معصية
او يقولوا انهم يعاتبون على ترك التحفظ من النسيان وهو

قول اهل السنة ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك
الاولى ابطال لو كان ترك الافضل سببا لاستحقاق
العقاب لعوقب ابدا اذ لا عبادة الا وفوقها عبادة ولا يستحق
العقاب على المباحات لانا نقول استحقاق العقاب
على ترك الافضل انما يتوجه اذا لزم منه فوات مصلحة او حصول
مضرة لا يمكن احتمالها اما في الاعتذار عن قصة ادم عليه السلام
فمنهم من زعم ان قوله وعصى ادم اى عصى اولاد ادم كما في قوله
واسأل القرية ومنهم من سلم ان المراد آدم عليه السلام ثم
زعم ابن فورك ان ذلك كان قبل الرسالة ومنهم من قال كان
ذلك بعد الرسالة ثم زعم الاصم انه كان على سبيل النسيان
لقوله تعالى فنسى الاعتراض عليه لان ابليس ذكر ادم وقت
الوسوسة امر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة ومع
هذا التذكير يمتنع حصول النسيان وايضا لان الله تعالى عاتبه
على ذلك في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة وآدم وحوا اعترفا
بالزلة فقالا ربنا ظلمنا والله تعالى قبل توبتهما فقال فتاب
عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان ادم كان
متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو من وجوه

احدها زعم النظام ان آدم فهم من قوله تعالى ولا تقربا
هذه الشجرة الشخص وكان المراد منه النوع وكلمة هذا
كما يكون اشارة الى الشخص فقد يكون اشارة الى النوع
كقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وزعم اخرون
ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم لكنه ليس نصا فيصرفه
عن الظاهر لدليل عنده **اقول** يؤكد قول من يقول
المراد من قوله تعالى وعصى آدم اى اولاد ادم قوله تعالى
في قصة آدم فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما
وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء انما اشرك اولادهما ثم
يقول ابليس ذكر آدم ومع هذا التذكير يمتنع النسيان
فجوابه انه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان
والا فلا وجه لقوله تعالى فنسى وهذا النهي يحتمل ان يكون نهي
الكراهة لا نهي التحريم وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا
خلاص الا بالتاويل او التوقف **قال**
مسئلة الكرامات جائزة عندنا خلافا للمعتزلة وللاستاذ ابي
اسحق منا لنا ان التمسك بقصة مريم وآصف ثم نخبر الكرامة عن
المعجزة بتحقق النبوة **اقول** للمنكر ان يقول ذلك

محمول على معجزات عيسى وسليمان اما في عيسى فعلى سبيل المداواة
واما في سليمان فقد كان على سبيل التحدي مع تلبيس بعض اتباعكم
يقدرون على هذا فهل تقدرون انتم عليه بدليل انها اسلمت بعد
مشاهدة معجزاته قال مسئلة الانبياء افضل
من الملائكة عندنا خلافا للمعتزلة والقاضي منا وللفلاسفة لنا
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا سواء اجريناه على العموم
او على ذكر الزمان كما في قوله واني فضلتكم على العالمين
فالمقصود حاصل ولان البشر يعرفون الله تعالى ويحبونه
مع كثرة الصوارف عنهم من الشهوة والغضب من الموانع الداخلة
والخارجة وليس للملائكة شيء من ذلك فيكون طاعة البشر اشق
فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادة احمزها اي اشقها اقول افضلية
لقائل ان يقول يريد بالفضل اشرف العلم او القربة الى الله
او غير ذلك فان اردت به كمال العلم فغير مسلم لان علوم
الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية ولئن اردت به
القربة فالملائكة اقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط
بينهم وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وساطتهم
قال اما الفلاسفة فقد احتجوا على ان

الملك افضل بوجوه احدها ان الروحانيات بسائط و
الجسمانيات مركبات والبسيط اشرف من المركب وثانيها
الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب التي هي منشاء
الاخلاق الذميمة والجسمانيات غير خالية عنهما وثالثها
الروحانيات صور مجردة لانها حاصلة بالفعل والنفوس
البشرية مادية اما بجوهرها عند من يجعل النفس مزاجا
او في افعالها عند من يجعلها مجردة وعلى التقديرين فهي
بالقوة وما بالفعل التام اشرف مما بالقوة ورابعها
الروحانيات صور مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فيكون
وجودها محضا وخيرات محضة والجسمانيات مركبة من
مادة وصورة فالمادة منبع العدم والشر والخير افضل من
الشر وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة و
الجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وسادسها الروحانيات فضلت
الجسمانيات بقوتي العلم والعمل اما العلم فلاحاطتهم بالامور
الغائبة عنها واطلاعهم على مستقبل الاحوال الجارية عليها
ولان علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزوية وعلومهم فعلية وعلوم
الجسمانيات انفعالية وعلومهم فطرية آمنة من الغلط وعلم

الجسمانيات كثيرة معرضة للغلط واما الغلـ فلكونهم غالبين
على العباد يسبحون الليل والنهار لا يفترون والجسمانيات
ليس كذلك وسابعها الروحانيات لها قوة قوية على تصريف
الاجسام كالسحاب والزلازل القوية من غير ان يعرض لها
فتور وثامنها ان الروحانيات اختيارها انها متوجهة الى
الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختيارها انها غير جازمة
بل مترددة بين جهتي السفالة والعلو وتاسعها ان الروحانيات
مختصة بالهياكل العلوية النورانية والجسمانيات مختصة بالهياكل
الهياكل الظلمانية ونسبة الارواح الى الهياكل فلما كان
الهياكل السماوية اشرف كانت الارواح السماوية اشرف
وعاشرها ان الارواح الفلكية متصرفة في هذا العالم فانها
هي المدبرات امرا وهي المبداء والمعاد وهما اشرف من ذي
المبداء وذي المعاد فالروحانيات اشرف اقول
في هذا الكلام خبط كثير اما قوله البسيط اشرف من المركب
فيقتضي ان يكون العناصر اشرف من الناس حتى من الانبياء
فان اجسادهم مركبة من العناصر وقولهم الروحانيات
مطهرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية

عنها فقال له ان اردت بالروحانيات المفارقات فالنفوس
البشرية مفارقة وهي ملابسة بالشهوة والغضب والاجسام
الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها وقوله الروحانيات
كالاتها بالفعل فذلك مختص بالعقول وههنا اخرج النفوس
عن الروحانيات وقوله الروحانيات وجودات محضة
ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة و
صورة ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية
من القسمة وقوله الروحانيات نورانية علوية لطيفة ووصفها
باوصاف الاجسام فان النوراني والظلماني والعلوي
والسفلي واللطيف والكثيف لا يكون الا جسمانيا الا ان يريد
بهذه الصفات غيرها مما هي دالة عليها وقوله في تحصيل علم
الروحانيات باحاطتهم بالامور الغائبة عنها مستدرك لان
الغيب والحضور لا يكون في غير الاجسام وقوله اطلاعهم على مستقبل
احوالنا ناقص قوله لان علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية
يقتضي انها لا تعلم الا لا انها ليست بفاعلة اياه ولا تعلم
السافل منها ما هو على درجته واما علوهم على العباد وعجز
شان النفوس السماوية عندهم الى تحرك اجسامها تقربا الى

مبادیها وقوله الروحانیات تقوی علی تصریف السحاب و
الزلازل فههنا اخرج العقول عن الروحانیات لانها لا تباشر الاجسام
والریاح و الامور التی تصرف الریاح وتعلیل الزلازل لیست بعقول
ولا نفوس وفی قوله الروحانیات مختصا بهیاکل العلویة
والجسمانیات بالهیاکل السافلة اخرج العقول عن الروحانیات
وجعل النفوس البشریة جسمانیة وقوله الارواح الفلکیة هی
المدبرات اراد من النفوس السماویة خرج العقول من الروحانیات
وقوله فی المبدأ والمعاد قول لا یقول به احد فان الفلاسفة
یقولون ان المبدأ من الله والمعاد الیه لا من النفوس والیها
اما الاول فظاهر واما الثانی فلان کمال النفوس الانسانیة
وغایة سعیها معرفة الله والتوجه بالکلیة الیه وهو المراد من عودها
الیه قال اما المسلمون فقد احتجوا علی التفضیل بقوله
تعالی ما نهاکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین وقوله
لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا لله ولا الملائکة المقربون
وقوله ما هذا بشرا ان هذا الا ملک کریم والجواب عن شبهة
الفلاسفة مبنی علی افساد اصولهم وقد تقدم ذلک وعن التمسک
بالآیات مذکور فی الکتب البسیطة اقول لو دلت

الایة الاولی علی تفضیل الملک علی آدم وقت مخاطبة ابلیس لکنها ما تدل
علی تفضیله علیه بعد الاجتباء وفی الآیة الثانیة نفی الاستنکاف
عن الملائکة لا یدل علی تفضیلهم علی المسیح بل انما ذکرهم بعد المسیح
الذی قال النصاری انه ابن الله لقول المشرکین انهم بنات الرحمن
والایة الثالثة تدل علی تخیل تلک النساء ان جمال الملک یکون
اکثر من جمال البشر لا علی تفضیل الملک علی البشر قال
القسم الثانی فی المعاد مسئلة اختلف اهل العلم فیه واطبق
الملیون علی المعاد البدنی و الفلاسفة علی المعاد الروحانی
وجمع من المسلمین والنصاری علیهما وجمع من الدهریة علی نفیهما
وتوقف جالینوس فی الکل اما القائلون بالمعاد البدنی منهم من
زعم ان الله تعالی یعدم البدن ثم یعیده ومنهم من زعم انه یفرق
الاجزاء ثم یجمعها والکلام فیه متفرع علی المسألة التی یشیر
الیه کل انسان بقوله انا اما ان یکون جسما او جسمانیا او لا جسما
ولا جسمانیا او مرکبا من هذه الاقسام ترکیبا ثنائیا او ثلاثیا اما
المتکلمون فزعموا انه جسم ثم الجمهور منهم یقولون ان هذه البنیة
المحسوسة وهو ضعیف اما اوّلا فلان البنیة دائما فی التغیر
وتنتقل من الصغر الی الکبر ومن الذبول الی السمن مع ان کل

واحد يعلم انه هو بعينه باقٍ في الاحوال كلها واما قول المحسوسة
فضعيف ايضا لان المحسوس هو اللون والشكل القائمان
بسطح الظاهر والانسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل
واللون والا لكانت الاجزاء الداخلة باسرها خارجة عن هويته
فثبت ان ما هو حقيقة الانسان غير محسوسة بالاتفاق و
منهم من زعم انها اجزاء اصلية فيه من اول العمر الى منتهاه
اقول ــــــ يريدون بهذه الجملة الاجزاء الاصلية من البدن
التي لا يمكن ان يقوم الحياة باقل منها لا الاجزاء التي تحس بها
لانها محسوسة بالفعل والاجزاء الداخلة تحس بالتشريح و
ان لم يكن محسوسة في حال الحيوة وهي غير الشكل واللون
فكان المذهبين واحد قال ــــــ ثم اختلفوا فيه فزعم
ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انه
اجسام لطيفة سارية في الاعضاء والاطباء زعموا انه الروح
اللطيف الموجود في الجانب الايسر من القلب ومنهم من جعله
الروح الدماغي ومنهم من جعله الاخلاط الاربعة او الدم
خاصة واما الذين قالوا انه غير جسم ولا جسماني فهم الفلاسفة
ومن المعتزلة معمر ومنا الامام الغزالي والحجة المثبتة لها

من وجهين الاول ان العلم بالله غير منقسم اذ لو انقسمت الآلات
اما ان يكون كل واحد من اجزائه علما او لا يكون فان كان علما
فاما ان يكون علما بذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا
خلف وان لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء
ان لم يحصل هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى هذا خلف
وان حصلت هيئة زائدة فان انقسمت عاد التقسيم والا حصل
المقصود واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون محله منقسما لان الحال
في المنقسم منقسم وكل متحيز منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد
فمحل العلم بالله غير متحيز ولا حال فيه جوابه انا بينا اثبات الجوهر
الفرد ثم قوله الحال في المنقسم منقسم وكل متحيز منقسم بناء
على نفي الجوهر منقوض بالنقطة والوحدة والاضافة والوجود
الثاني محال القدرة والعلم وسائر الاعراض النفسانية
ان كان هو البدن فاما ان يكون محلها جزءا واحدا من البدن
او اكثر من الواحد والاول محال اما اولا فلانه لا شيء له الجزء الذي
لا يتجزى واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون ما عدا ذلك الجزء
ميتا وهو مكابرة واما الثاني فاما ان يكون الاجزاء
موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالا

في المحال الكثيرة وهو محال او يكون القائم بكل واحد منها علما على
حدة وقدرة على حدة فلا يكون العالم الواحد عالما واحدا بل
علماء كثيرة باطل بالضرورة فان كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا
لا اشياء وجوابه انه منقوض على مذهب ابي علي بالحواس الخمس الظاهرة
والباطنة والشهوة والغضب وبقية ادلتهم مع الجواب مذكورة
في كتبنا الحكمية **اقول** حجتهم الاولى مبنية على ان العلم
بالشيء صورة مساوية للشيء حالة في العالم فان كان حلوله حلول
السريان انقسم بانقسام محله ولا يجوز ان يكون الصورة المساوية
للشيء الواحد من حيث انه واحد منقسما فاذن يجب ان يكون
محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فانها عندهم غير سارية
ولا بالوحدة والاضافة لانهما عقليان ولا بالوجود لامتناع حلوله
في شيء غير موجود والذي قال في اجزاء العلم بالشيء فالحق
انها يمكن ان يكون علوما ذلك الشيء كالجنس والفصل
والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركيبها لقوم بها وهما تقومان
بالعالم ولا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام محليهما فان
حكمها حكم الوحدة القائمة بكل كثرة واما في الحجة الثانية فلا يلزم
من كون العلم والقدرة قائما بجزء من البدن كون باقي الاجزاء

مباين يلزم ان لا يوصف سائر الاجزاء بالعلم والقدرة والا لزم
ان يكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة غير وارد عليهم
لانهم يجوزون ذلك وابو علي يقول يكون كل حس قوة حالة
في عضو يمكن قسمته الى اجزاء كثيرة كذلك القدرة ولكن الاحساس
واستعمال القدرة يكون النفس خاصة بواسطة الالات
النفس الناطقة فيستدل بالعلم على باقي ونحوه من الدلائل
المذكورة في كتب **قال** حجة النفاة ان المدرك
للجزئيات هو البدن فالمدرك للكليات هو البدن بيان
الاول انا نعلم بالضرورة انا نحس الحرارة باصبعنا اذا لمسنا
النار وانكاره مكابرة وبيان الثاني من وجهين الاول
انا اذا احسسنا حرارة جزئية امكننا حمل الحرارة الكلية عليها والحاكم
بالكلي على الجزئي مدرك لهما ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور
واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات
هو البدن الان يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس
لهما معا لانه باطل لانه حينئذ يكون الانسان مدركا للجزئيات مرتين
الثاني ان الماهية التي عرضت انها كلية جزء من الجزئي لان الانسان
جزء من هذا الانسان ومن ادرك المركب فقد ادرك المفرد

ادرک هذا الانسان فقد ادرک الانسان لا محالة والانسان
کلی ولا يندفع هذا الا بان يقال المدرک من هذا الانسان ليس
المرکب بل احد قيديه وهو کونه هذا لکنه باطل اما اولا فلانا دللنا
على ان التعين لا يجوز ان يكون وصفا وجوديا زائدا والا لزم التسلسل
واذا لم يكن التعين وجوديا استحال ان يكون متعلق الابصار
واما ثانيا فلان متعلق الحس اذا كان مجردا التعين ومجرد
التعين امر واحد في جميع المعينات ثم هو متعلق الحس من المعينات
امر واحد في الكل فوجب ان لا يحس بالاختلاف البتة من جهة
الابصار وكذب التالي يدل على كذب المقدم ولذلك الآن
بعض احوال النفس **اقول** انه ذكر في مواضع ان القائلين
بالنفس يقولون بان مدرک الجزئيات غير مدرک الکليات
وذکر افتراء على القائلين بالنفس والحجة مبنية على ذلک وعندهم
ان مدركهما شيء واحد هو النفس لكنها يدرك المحسوسات و
الجزئيات المحسوسة بالآلات ويدرك الكليات والجزئيات
المفارقة بذاتها وليس البدن بانفراده مدركا لشيء منهما و تمام
کلامه في هذه الحجة خبط لا فائدة فيه ولا هو بوارد على احد من
العقلاء **قال** مسألة مذهب ارسطاطاليس و

اتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا بانها لو اختلفت
بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة
لان ما به الاشتراک غير ما به الامتياز وکل مرکب جسم فالنفس
جسم الاعتراض لم لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معناه
انها مدبرة للابدان البشرية وكونها مدبرة من عوارضها
فلم لا يجوز ان يقال انها مختلفة بتمام الماهية ومشتركة في العوارض
وذلک غير ممتنع کما في الضدين فانهما مع اختلافهما بالذات کانا
في الاختلاف والتضاد سلمناه لكن لم قلت ان كل مركب جسم
بل مذهبکم ان الجسم مرکب من الهيولى والصورة لکن الموجبة
الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف وعندهم الجوهر جنس للنفوس
والعقول وكل ما دخل تحت جنس كانت ماهيته مركبة من الجنس
والفصل **اقول** حجتهم على ان النفوس البشرية
متحدة بالنوع ان الحد الواحد يشملها وهذا کاف واما ان کل
مرکب جسم فان اراد به الترکيب العقلي فليس کذلک فان المرکب
من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكر وان اراد به التركيب من
الجواهر فحق لان المرکب من الجواهر لا يکون الا جسما بسيطا کالعناصر
او مرکبا کالمعادن والنبات والحيوان وا المرکب من الاعراض کالخلقة المرکبة

من اللون والشكل ايضا لا يكون جسما قال

ومنهم من زعم انها مختلفة الماهية واحتجوا بانها مختلفة في العفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد تتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ولامن الاسباب الخارجية لانها قد يكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فعلمنا انها من لوازم النفس واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذه الحجة اقناعية اقول

هذه الحجة مما اورده ابو البركات وغيره من المتقدمين ايضا من ذهب اليه وهي ضعيفة لان الملزومات ولئن اختلفت ليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس مشمولة بحد واحد كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم يذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم منه ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطية لا اقناعية قال

مسئلة زعم ارسطاطاليس واتباعه انها حادثة خلافا لافلاطون ومن قبله حجة القائلين بالحدوث انها لو كانت ازلية لكانت

اما ان يكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل احد وبالعكس هذا خلف او لا يبقى واحدة فقد انقسمت وذلك محال لان النفسين اللتين حصلتا بعد الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها هذا خلف ولئن قلنا انهما ما كانتا حاصلتين فقد حدثتا الآن فهاتان النفسان قد حدثتا الآن والنفس التي كانت موجودة قبل قد فنيت واما ان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بامر وهو اما الذاتيات او لوازمها وهما محالان لان النفوس البشرية متحدة بالنوع ولم تتحد كلها بالنوع فلا اقل من ان يحصل من كل نوع شخصان واما العوارض فهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند تغاير المواد وقبل البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض لا نسلم انه يوجد نفسان من نوع واحد وبيانه ما مر سلمناه لكن لم قلت ان الامتياز لا بد وان يكون بما ذكرتم وبيانه ما مر سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض قوله وقبل هذا البدن لا مادة قلت لا نسلم فلم لا يجوز ان يكون قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر واستمرت الى هذا على سبيل التناسخ

اقول اعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس
متحدة بالنوع غير [illegible] امتناع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد
وغيرها من حيث هي متحدة بالنوع وامتناع تعلق الامور المختلفة
بها وهي متساوية في ذواتها من غير اولوية ووقوع في البعض
دون البعض وح يمنع تكثر اصلا فان هذه الحجة قطعية
من غير احتياج الى ابطال التناسخ قال مسألة
القائلون بحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ لوجوه
احدها انا قد دللنا على حدوث النفس فيكون حدوثها عن
مبدائها القديم موقوفا على حدوث شرط والا لم يكن حدوثها
الان اولى من حدوثها قبل ذلك وذلك الشرط ليس الا حدوث
البدن فاذن حدوث الاستعداد البدني علة لفيضان النفس
من المبداء القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق بنفس على سبيل
التناسخ لابد وان يستعد لقبول نفس اخرى ابتداء فيجتمع النفسان
على بدن واحد وهو مح لان كل واحد يجد ذاته شيئا واحدا لا اثنين
الاعتراض هذه الحجة مبنية على حدوث النفس ودليلكم في حدوث
النفس مبني على فساد التناسخ على ما لاح الحال فيه فيكون دورا
سلمنا انه لا دور لكن لم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة بالماهية

فالبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعدا للغير سلمنا
التساوي لكن لابد من التباين في الهوية وما به التباين غير
ما فيه التماثل فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدا للنفس
الموصوفة بهذه الخصوصية كونه مستعدا للاخرى سلمنا
حصول المساواة فلم لا يجوز تعلق النفسين ببدن واحد قوله
لان كل احد يجد نفسه شيئا واحدا قلنا الذي يدركه مني نفسي
من نفسي وكل نفس يجد نفسها نفسا واحدة لا غير فلم يلزم محذور
اقول الدور غير لازم على ما مر والاختلاف
النفوس بالماهية باطل لما مر والتباين في الهوية لما حصل
من جهة البدن واذا كان البدن مستعدا للنفس المستفيضة و
للنفس الحادثة تعلقا معا ولزم لم يكن مستعدا لها بطل التناسخ
وتعلق نفسين ببدن يوجب اختلاف احواله وان يحصل
فيه المتقابلات معا كالنوم واليقظة والحركة والسكون و
ذلك مح بالبديهة قال وثانيها لو كانت نفوسنا
موجودة قبل بدننا في بدن آخر لتذكرنا تلك الحالة
والاغراض لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن موقوفا
على التعلق بذلك البدن وثالثها انه لو صح التناسخ لكان

اما ان يكون واجبا وحينئذ يلزم ان يكون عدد الهالكين مثل عدد
الحادثين او جائزا او ممتنعا لانه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين
التعلقين وضعف هذه الحجة لا يخفى اقول الدليل
الثاني ليس بصحيح لان التذكر انما يكون بالة واذا اختلفت
الالات لم يكن بقاء التذكر بحاله والدليل الثالث انما
يقتضي تساوي عددي الهالكين والحادثين على تقدير وجوب
التناسخ وجواز التعطيل على تقدير جوازه وذلك لان القائلين
بالتناسخ يقولون بالتمادي وان كان مستبعدا في الاوساط
قال واما للاخيار والاشرار الذين بلغوا الدرجة القصوى ف
احتجوا بان العدم لو صح عليها لكان امكان العدم متقدما
بالحالة على العدم وذلك الامكان يستدعي محلا ويجب ان يكون
المحل باقيا عند ذلك العدم لان القابل واجب الحصول
عند المقبول والشيء لا يبقى عند عدمه فاذن كل ما يصح عليه
العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من
المادة والصورة لكن ذلك باطل لما بينا انها ليست بجسم
ولانا على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن قابلا
للعدم والا لافتقر الى مادة اخرى ولا محالة ينتهي الى

مادة لا مادة لها فيكون ذلك الشيء غير قابل للعدم اقول
لا نسلم ان الامكان امر ثبوتي وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلا
وايضا فالنفس حادثة فيكون مسبوقا بالامكان والامكان
السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك امكان فساده
سلمنا انها لو قبلت العدم لكانت مادية فلم لا يجوز قوله
كل مادي جسم قلت لانه لا يلزم منه ان كل جسم مادي و
الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف وهو تحت جنس الجوهر
فيكون مركبا قوله اذا نظرنا الى الجزء المادي وجب ان
يكون باقيا قلت هب انه يجب بقاء مادة النفس لكن لا يلزم
من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى
ببقاء احد اجزائه وتحقيقه ان المقصود من اثبات بقاء
النفس اثبات سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل
على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها
لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها لاحتمال توقف امكان تلك
الكمالات على حصول الجزء الصوري الفاسد اقول
الفلاسفة يفرقون بين النفوس والارواح فان النفوس

عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالابدان والارواح
فان النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالابدان
والارواح اجسام مركبة من الابخرة والادخنة المرتفعة من
الدم المحتبسة في الشرايين والعدم ممتنع عندهم على النفوس
دون الارواح ولا يلزم من احتياج القابل للعدم الى
المحل كونه مركبا من المادة والصورة اذ لو كان عرضا
يكون في محل ويكون امكان عدمه في محله مع انه لا يكون
مركبا من مادة وصورة وبالجملة هذا الدليل يدل على جواز انعدام
الصور والمادة الاعراض الجسمانية والنفسانية وما يركب
منها ومن غيرها وذلك لانعدام احد جزئيه وامتناع انعدام
المادة البسيطة والمفارقات البسيط قوله في الاعتراض
الامكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ليس بوارد لان
هذا الامكان هو الاستعداد كما مر وهو عرض وجودي و
الالكان الحجر يمكن ان يصير جنينا كما امكن لمن يصير النطفة
في الرحم جنينا واما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير
ماهيتها لانه امر يعقل عند نسبة ماهيتها الى الوجود وذلك

غير ماهيتها لانه امر يعقل عند نسبة ماهيتها الى الوجود وذلك
غير ما نحن فيه واما الامكان الـ[illegible] فهو في بدن الجنين
بمعنى انه مستعد لان يكون لمدبر يتصرف فيه ليصير كاملا
وعند حصول هذا الاستعداد الواقعي تفيض من المبدا
الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كاف في الشرطية
نقصان مدبر عليه واما عند انقطاع هذا الاستعداد
لصيرورة البدن بحيث لا يكون مستعدا القبول انشا المدبر ينقطع
علاقة عنه اما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر
لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود
بما هو قائم بذاته دائم الوجود ولا يلزم من كون وجود لا شرطا
شرطا في الانفصال وموجبا الفنا وكون النفس تحت جنس
الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة والفصل
بصورة فانهما محمولان عقليان والمادة والصورة جزآن
للجسم وقولهم بعد تقدير كون النفس مادية لم عدمها مع
بقاء مادتها وقول المصنف ان بقاء المادة لا يوجب
بقاء المركب الذي هو النفس ليس بجواب لانهم انما يكتفون
ببقاء المادة لان مادة النفس يكون جوهرا منها رفانيا

شرط في الانفصال لكون شرطا في الفنا بل كون [illegible]

مع قيامها بحل ... بالدليل الذي ذكره في وجوب كون
النفس مدركا لانها و ... كونه كذلك فيكون هو النفس
والصورة التي فرضت كانت عرضا الما وكالانها هو علمها
لمباديها وذلك لايمكن لمن يذول عنها قال
مسئلة النفس الناطقة يدرك الجزئيات عندنا خلافا
لارسطاطاليس واني على انا نرى ههنا شيئا يحمل الكلي
على الجزئي وذلك الشيء مدرك لهما والمدرك للكلي هو النفس
فالمدرك للجزئي هو النفس احتجوا بانا لو تخيلنا مربعا
مجنحا بمربعين وميزنا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس
في الخارج اذ ربما لم يكن ذلك موجودا في الخارج فهو اذن
في الذهن فمحل احد الجناحين ان كان محل الثاني استحال
حصول الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر ليس بالماهية
ولا للوازمها المشتركة بين الافراد لكن الامتياز حاصل فمحل
احدهما غير محل الثاني وذلك لا يعقل الا في الجسم والجسماني
والجواب الادراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه
ولان عندكم الصورة منطبعة في الخيال والادراك هناك
بل غايته انه مشروط فلم لا يجوز ان يقال تلك الصور منطبعة

في آلة جسمانية ثم النفس تطالعها ... القول ... هذا الكلام مبني على ظنهم انهم قالوا النفس لا تدرك
الجزئيات وهم لا يقولون بذلك انما يقولون انها تدرك الجزئيات
بالة وتدرك الكليات بغير آلة وما اوردوا من حججهم دليل على كون
ادراك الصورة بآلة وما قال في جوابهم عندنا فلذلك بل المنافاة
كان في تصوره لا غير حاملا على ان بعض الحكماء ومنهم الشيخ ابو
البركات قالوا الصورة الوضعية كالمربع المجنح بجنحين لا ترتسم
في الخيال بل ترتسم في النفس بشرط تصرف النفس في الة يسمى
محل الخيال ولا يلزم من ارتسام الشيء في ذي وضع صيرورته ذا
وضع لكن لا يلزم عكسه اعني ارتسام مسئلة اتفقت الفلاسفة على سعادة
النفوس لعالمه التقدس عن الهيئات البدنية بعد الموت واحتجوا
عليه بان اللذة ادراك الملائم والملائم لها ادراك المجردات و
الادراك الحاصل بعد الموت فاللذة حاصلة هناك فيقال لهم ان
قلتم اللذة نفس الادراك فهو باطل لحصول الادراك الآن دون
اللذة وان قلت الادراك سبب اللذة فالدليل عليه والاستقراء
لا يفيد الا الظن والقياس على سائر اللذات كذلك ايضا سلمناه
لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب لاحتمال احتياج

ذي الوضع ... صيرورته ... ذا وضع ... قال

توقف تاثير المؤثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر او على
زوال مانع لم يزل اقول انهم قالوا ان اللذة نفس الادراك
كما ذكرت بل قالوا انها ادراك الملائم من حيث هو ملائم فان
كل لذيذ لم يدرك لا يكون لذيذا كالحلاوة في الفم الخدر وان
ادرك ولا يكون ملائما لا يكون لذيذا كالتفريق الاتصال ولئن ادرك
الملائم لا من حيث هو ملائم لا يكون لذيذا كالغذاء المشتهى عند
الشبعان وكل مدرك بهذه الصفة لذيذ ولا يكون الحد مطردا
منعكسا حصلت المساواة واذا قالوا نحن ما نريد باللذة الا
هذا المعنى لم يرد عليه كلام الا بايراد النقض وهم معترفون
بان مع عدم حضور الشرط او وجود المانع لا يحصل المسبب
من السبب اما هنا لا يسبب المسبب بل حد وجوده واذا كان
ماهية اللذة هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة عند حصوله وعند عدم
ملا مدرك الكل عن المبداء الاول فادراك الاتم اللذة والعارفين
معترفون به فان لم يحصل اللذة كان اما لان الادراك لم يحصل
بالحقيقة او حصل والصوارف عن ذلك معها حاصلة
قال مسئلة اتفقوا على شقاوة النفوس
الجاهلة وضعف حجتهم فيه مذكور في كتبنا الحكمية واتفقوا

على ان تلك الشقاوة مخلدة لان الشقاوة التي تحصل بسبب
الهيآت البدنية ستنقطع وقد ضعف قولهم في الفرق
فهذا جملة الكلام في المعاد النفساني ولنتكلم الآن في المعاد
البدني اقول انهم قالوا الملكات تنقسم
الى ما لا يكون الالات البدنية شرطا في حصولها كالادراكات
العقلية والى ما يكون الالات البدنية شرط في حصولها كالامور
المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عادمة للكمالات
التي يكون من جنس الملكات الاولى اذا انقطع منها التعلق بالابدان
بقيت على الجهالة ابدا وادركت فوات كمالها التي كانت الشواغل
البدنية مانعة عنه فصارت معذبة بتلك الحرقة واما عادمة
الكمالات الالية فربما يزول ملكاتها الرديئة بزوال اسبابها البدنية
فيزول تعذيبها بها وهذا العذاب كاف في الفرق قال
مسئلة اعادة المعدوم عند اصحابنا جائز خلافا للفلاسفة
والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا ان الشيء
بعد العدم لو كان ممتنعا للماهية اولشيء من لوازمها وجب
امتناع مثله ولو كان لامر غيره لا انه بل العارض فعند زوال
ذلك العارض يزول الامتناع لا يقال الحكم عليه بانه يصح

ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان حكم الشيء يستدعي اثبات
المحكوم عليه في نفسه والامتياز يستدعي الثبوت وهو منتف
للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون
متناقضا اقول القول بالاعادة لا يصح الا مع
القول بان المعدوم شيء ثابت متحقق حال العدم تارة و
الوجود اخرى وقد تبين بطلانه الحكم بالوجوب والامكان
والامتناع احكام عقلية على متصورات ذهنية فان الحكم
بامتناع وجود شريك الباري ليس عليه شريك ثابت في الخارج
وقوله الشيء بعد العدم لو كان ممتنعا لماهيته او لشيء من
لوازمها وجب امتناع مثله فالجواب عنه الشيء بعد العدم
ممتنع الوجود المقيد ببعد العدم وذلك الامتناع ليس لماهيته
ولا لامر يزول عن ماهيته بل هو لازم لماهيته الموصوفة بالعدم
بعد الوجود وقوله الحكم على الممتنع بانه لا يصح الحكم
عليه حكم عليه فيكون متناقضا قد مر جوابه وهو ان الحكم على الممتنع
وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا
من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين
قال واحتج المخالف بوجوه احدها ان

الشيء بعد عدمه نفي محض فلم يبق هوية ثابتة فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميز ثابت
وثانيها انه بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله وما يفضي الى ان
لا يتميز الشيء عن مثله كان باطلا وثالثها انه لو اعيد وقته
الاول معه يلزم ان يكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو
تناقض والجواب عن الاول ان قولك لا يصح الحكم عليه منتقض
بالعدم وعن الثاني انه لا يتميز عن مثله في علمنا وذلك لا يقدح
فيه اما في نفسه فلم وعن الثالث انه انما يكون مبتدأ لو
وجد مع الوقت ابتداء في ذلك الوقت اقول
تلخيص الحجة الاولى ان الشيء بعد عدمه نفي واعادته بكون
موجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة وتخلل
النفي بين الشيء الواحد غير معقول وقوله القول بانه لا يصح
الحكم عليه متناقض قد مر فساده وتلخيص الحجة الثانية
ان المعاد ومثل المبتدأ واحد في الخارج سواء علمناهما
واحدا او لم نعلم ولا فرق بينهما غير ما يتوهم منهما مما لا حقيقة
له في الخارج وتلخيص الحجة الثالثة ان الشيء الواحد لا يمكن ان
يوجد الا مع عارض له لان الثابت غير الزائل فلو كان المعاد

هو المبتدأ بعينه يجب ان يكون نسبته الى زمان تلك النسبة
الاولى بعينها وهذا ضعيف لان الباقي يتغير نسبته الى ازمنة
بقائه ولا يصير هو غيره بتغير تلك النسب فقياس بعض بقاة
المتكلمين من المحدثين اعادة المعدوم على التذكر بان قال التصور
بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحدا وذلك باطل لان التذكر
لا يتصور الا مع بقاء المذكور في الذهن وتخلل العدم بين الالتفات
الاول اليه والالتفات الثاني وههنا لم يمكن ان يكون شي
باقيا اصلا قال مسئلة اجمع المسلمون
على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها خلافا للفلاسفة لنا
انه في نفسه ممكن والصادق اخبر عنه فوجب القول به اما
قلنا انه ممكن لان الامكان اما بالنسبة بالنظر الى القابل
والفاعل وهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان قبول
الجسم الاعراض القائمة به امر ثابت له لذاته وما بالذات
كان حاصلا ابدا فذلك القبول حاصل ابدا واما بالنظر الى
الفاعل فانه تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص لكونه
عالما بالجزئيات وقادر على جمعها وخلق الحيوة فيها لكونه قادرا
على كل الممكنات واذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة واما قلنا

لان الصادق اخبر عنه لان الانبياء عليهم السلم اجمعوا
على القول به واذا ثبت المقدمتان ثبت المطلوب فان قيل
اما الكلام في الامكان مبني على اصول تقدم القول
فيها لنا وعليها ولا نعيدها سلمناه لكن لا نسلم ان الصادق
اخبر عنه قول الانبياء اجمعوا عليه قلنا لا نسلم فان سائر
الانبياء لم يقولوا الا بالمعاد الروحاني فاما محمد عليه
فقد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني ولكن قد علمت
ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بل ظنية وايضا كما جاء القول
بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتوراة
فاذا جاز المصير الى تاويل الجسماني بالروحاني في باب
التشبيه فلم لا يجوز مثله في هذا الباب قلنا
اجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد
فقال القائلون بامكان اعادة المعدوم ان الله يعدم المكلفين
ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعه ان الله يفرق اجزاء ابدانهم
الاصلية ثم يؤلف منها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمون
على محمد فالظاهر من كلام امتهم ان موسى عليه السلم لم يذكر المعاد
البدني ولا انزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك في كتب

الانبياء الذين جاوا بعده كزمكريا ويحيى عليهما السلام وتوكر اقر اليهود به ولما في الانجيل فقد ذكر فيه ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني ففي مثل قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعد اكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله عز من قائل قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه أئذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى اما القياس على التشبيه فغير صحيح لان

التشبيه

التشبيه مخالف للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع الى التاويل واما المعاد البدني فلم يقم دليل لا عقلي ولا نقلي على امتناعه فوجب اجراء النصوص الواردة فيها على مقتضى ظواهرها قال سلمنا ان دليلك يدل على قولك لكنه معارض بامور احدها ان العالم ابدي على ما تقدم فالحشر باطل وثانيها ان الجنة والنار اما ان يكون في هذا العالم او في عالم اخر فان كان في هذا العالم فاما ان يكون في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات والثاني موجب التناسخ واما في عالم اخر فمحال لان الفلك بسيط على ما راح فشكله الكرة ولو فرض عالم اخر لكان كريا فيفرض بين العالمين خلاء وهو محال وثالثها وهو ان الانسان اذا اكله انسان آخر حتى صار جزء بدن احدهما جزء بدن الآخر وجعله جزء لبدنهما معا فلم يمكن الا ان يعاد واحد منهما ورابعها ان المقصود من البعث اما الايلام او دفع الالم او اللذة والاول لا يصلح ان يكون مقصود الحكيم والثاني باطل ايضا فانه يكفي فيه البقاء

فليس يعاد جميع ... الاجزاء ... بل يعاد ...

على العدم فتبقى الثالث ان ما يتخيل لذة في هذا العالم فهو في
الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خلاص عن الالم او انتقال من الم
الى آخر انما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية واذا كان
كذلك كان رد النفس الى البدن عبثا والجواب انه ثبت
بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التاويل
اما المعارضة الاولى فالجواب عنها قد تقدم وعن الثانية
ان الخلاء جائز وعن الثالثة ان الجزء الاصلي لاحدهما فاضل
للاخر فرده الى الاول اولى وعن الرابعة ما تقدم في باب
الاعتراض من اثبات اللذة الحسية اقول القول
بان العالم ابدي لا يناقض القول بحشر الاجساد لان العالم هو
ما سوى الله وليس عدم ما سوى الله شرطا في القول بالحشر
قوله الجنة والنار يكونان في هذا العالم او في عالم آخر فقال
انه ليس لاحد وقوفا على جميع اجزاء هذا العالم حتى اذا لم يجد فيه
الجنة والنار حكم انه في موضع آخر والحق انا لا نعلم مكانهما
ويمكن ان يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى عندها جنة المأوى
يعني عند سدرة المنتهى واما المقصود من البعث فعند اهل
السنة ليس افعال الله تعالى لغرض وعند المعتزلة البعث واجب على

الله تعالى ليجزي المكلف وليس التعذيب بالالم واللذة صحيحا
عند احد قال ... المعاد بمعنى جمع الاجزاء
لا يتم الا مع القول باعادة المعدوم لما مر ان هوية الشخص ليس
بمجرد الجسم بل لابد فيها من الاعراض وقد عدمت عند التفرق
فلو لم يكن اعادة المعدوم لامتنعت اعادته من حيث هو هو
اقول عندهم هوية الشخص ليس الا الاجزاء التي
لا تنعدم ولا يصير اجزاء لغير تلك البنية اما الاعراض فليست
معتبرة في الهوية لانها عند الاشاعرة لا تبقى زمانين وهوية
الشخص باقية وعند المعتزلة فغير معتبرة قال
مسألة لم يثبت ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها واحتج
القاطعون عليه بآيات احدها قوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه والهلاك هو الفناء وثانيها قوله تعالى هو الاول والآخر
وانما كان اولا لانه كان موجودا قبل وجودها وثالثها
قوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده بين ان الاعادة
كالابتداء وكان الابتداء عن العدم فوجب ان يكون الاعادة
عن العدم ايضا والجواب عن الاول لا نسلم ان الهالك هو
المعدوم بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع ولا جائز م

قبل وجود الاجزاء لانه
... اذا كان في
زمان موجودا ثم

بعد تفرقها تقديره كونك جعلنا لمن المعدوم هالكا لكن الاية على هذا
التقدير لا يمكن اجراؤها على الظاهر لان وصفها بكونها هالكا يقتضي
ان يكون معدومة في الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب تاويلها
فانتم حملتموه على ان مآلها الى الهلاك ونحن حملنا على انها قابلة
للهلاك فلم كان تاويلكم اولى من تاويلنا وعن الثاني لم لا يجوز
ان يقال هو الاول والاخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان
وعن الثالث ان تشبيه الشيء بغيره لا يقتضي مشابهتهما في كل
الامور **اقول** قوله الوصف بكون الشيء هالكا يقتضي
ان يكون معدوما في الحال ليس بصحيح لان الحال والاستقبال مشترك
في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع فحمله على الاستقبال لا يحتاج
الى تاويل واما الاول والاخر ان كان بحسب الزمان فلا يصح في الاخر
لان التقدير الافنا اذا اعاد الخلق واسكنهم الجنة والنار لا يفنيهم
بعد ذلك فلا يكون اخرا مطلقا كما كان اولا فاذن لا بد فيه من تاويل
الا اذا حمل الاول على كونه مبداء لكل شيء والاخر على كونه غاية كل
شيء **قال** مسئلة سائر السمعيات من عذاب القبر
والصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة
والنار فهي في انفسها ممكنة والله تعالى عالم بالكل وقادر على الكل

فكان خبر الصادق عنها مفيدا للعلم بوجودها **اقول**
ليس في هذه المسئلة موضع بحث **قال** مسئلة
وعيد اصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة لنا قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره ولا بد من الجمع بين العمومين فاما ان يقال صاحب الكبيرة يدخل
الجنة بايمانه ثم يدخل النار وهو باطل بالاتفاق او لا يدخل احدهما
وهو ايضا باطل او يدخل النار بكبيرته ثم ينقل الى الجنة و
هو الحق وايضا قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك
يدخلون الجنة دليل ان الخصم يعترف بان المؤمن يستحق الثواب
بايمانه فاذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الاول اما ان يبقى او لا يبقى فان
بقي وجب ايصال الثواب اليه ولا طريق له الا بنقله من النار الى الجنة
وان لم يبق فهو محال لوجوه الاول وهو انه ليس انتفاء الباقي بطريان
الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي الثاني وهو
انهما لو كانا ضدين كان طريان الاستحقاق الطاري مشروطا
بزوال الاستحقاق السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث
لزم الدور **اقول** هذا الاشكال على توارد جميع
الاضداد وما هو الجواب هناك فهو الجواب هاهنا والتحقيق ان الاستحقاق

ليس بجوهر فهو عرض لا يبقى زمانين عند اهل السنة وايضا عندهم ليس
الثواب والعقاب بالاستحقاق واما عند المعتزلة فالطاري اولى بالنفي
لانه اقوى اذ هو مقارن لموثره الذي يوجده والسابق وان كان موجودا
لكن لم يبق معه موثره فاذن الطاري ينفي السابق ومثل هذا على
تقدير القول بالاحباط اولى منه ما هو مقابله ثم نعني وهذا على
تقدير القول بالموازنة **قال** الثالث وهو انه اذا سبق
عشرة اجزاء من الثواب فعل معصية يستحق بها خمسة اجزاء من العقاب
فليس لانتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة
الاخرى لان اجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها
متساوية ايضا فاما ان ينتفي مجموع العشرة وهو ظلم او لا ينتفي شيء منها
وهو المطلوب **اقول** الاستحقاق ليس له عين ثابتة
حتى تعد استحقاق احدى الخمستين عن الاخرى وهذا مثل ما يكون لاحد
على غيره عشرة دنانير فادى الغريم خمسة فليس له ان يقول اي الخمستين
اديت لان الخمستين ليستا متمايزتين بخلاف انه اذا كان لواحد عند
آخر خمستان موجودتان فطلب احدهما فله ان يقول ايهما تريد لان
استحقاقها الكل لكون عينيهما موجودتين **قال** الرابع ان الاحباط
في تطابق اما ان يحبط الاول ولا يحبط كما هو قول ابي علي او يحبط

لعل عشر اجزاء الثواب ثم ما يستحق عشرة اجزاء من العقاب صح

ويحبط كما هو قول ابي هاشم في الموازنة والاول باطل لانه يصير فعل
الطاعة السابقة لغوا محضا لا يظهر له اثر في جلب نفع ولا دفع
ضرر وهو باطل لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثاني
باطل لان سبب زوال الاستحقاق الاول حدوث الاستحقاق
الثاني فاذن ما لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاول واذا
وجد الاستحقاق الثاني وزال به الاول استحال ان
يزول هذا الاستحقاق الثاني لانه ليس له مزيل فيصير هذا هو القسم
الاول الذي كان مذهبا لابي علي وقد ابطلنا . بقي ان يقال ان
كل واحد من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعة لكن هذا محال لان
علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن
العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما
معدومين هذا خلف فهذه وجوه دالة على فساد قولهم في المحابطة
ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب **اقول**
لابي علي ان يقول الحكم في الثواب والعقاب للاخير فان كان
الكافر العاصي ان اسلم ومات فالاسلام يجب ما قبله و
ان كان مؤمنا واطاع ثم ارتد ومات احبطت خيراته وصارت
لغوا بالاتفاق واما في الموازنة فلابي هاشم ان يقول الطاعات

والمعاصي مثبتة في جرائد الكرام الكاتبين واذا كان كذلك
والطاعات يبطل استحقاق المعاصي والمعاصي يبطل استحقاق
الطاعات ولا يلزم الدور قال دليلنا الثالث قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، وكذا
قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال
تقول رايت الامير على اكله اي حال اكله فالآية تقتضي حصول المغفرة
حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة
قبل التوبة دليل رابع اجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا و
العفو لا يتحقق الا عند اسقاط العذاب المستحق وعند الخصم
ترك العقاب على الصغيرة وعلى الكبيرة بعدها واجب فلا يبقى
للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة احتج الخصم
بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا وبقوله ان الفجار لفي جحيم والجواب
سبق ان شاء الله تعالى في اصول الفقه ان صيغ العموم ليست قاطعة
في الاستغراق بل ظاهرة فيه لاحتمال الخصوص واذا كان كذلك لم يمكن
التمسك بها في القطع على الوعيد وايضا فهي معارضة بآيات الوعد
ولا طريق الى التوفيق الا ما ذكرناه اقول لفظة على يفيد معنى مع كما
في قول الشاعر على انني راض بان احمل الهوى

واخلص منه لا علي ولا ليا ، وان ربك لذو مغفرة للناس على
ظلمهم يعني مع ظلمهم واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل
التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب في نفس
الامر انما صار واجبا لان الله وعد بذلك ووعده بذلك ووفى
بما وعد هو المغفرة وهو العفو ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه
والتوفيق بين بعض الآيات ممكن اما من الحكم بخلود القاتل في النار
والحكم بخلود المؤمن في الجنة اذا كان القاتل مؤمنا مشكل لا خلاص
منه الا بالتاويل وهو اما بحمل القاتل على من لا يؤمن او باخراج المؤمن
عن كونه مؤمنا بسبب القتل او حمل الخلود على الزمان الطويل ،
قال مسئلة اجمعوا على ان وعيد الكافر المعاند دائم
اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب فقد
زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج والباقون ابوه وادعوا فيه الاجماع اقول
البالغ في الاجتهاد اما يصير واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان
وهو ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكافر اما مقلد في الكفر و
اما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا
بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج

خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين منه او الذين لم يدخلوا

فيه قال القسم الثالث في الاسماء والاحكام

مسئلة لا نزاع في ان الايمان في اصل اللغة عبارة عن التصديق

وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به خلافا للمعتزلة

فانهم جعلوه اسما للطاعات وللسلف فانهم قالوا اسم للتصديق بالقلب

والاقرار باللسان والعمل بالاركان اقول ينبغي ان يزاد في قوله

بكل ما علم مجيئه به بالضرورة لان المسائل المختلف فيها اذا علم عالم بالنظر

الدقيق والاجتهاد المبالغ مجيء الرسول باحد الطرفين فليس له ان يكفر

مخالفه من مجتهدي اهل القبلة على مخالفته في ذلك ولعل سهو اللفظ وقع

من هذه النسخة فانه اورده ههنا بعد والمعتزلة لم يجعلوا الايمان اسما للطاعات

وحدها بل جعلوه اسما للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي فان من

صدق بالله وبالرسول ومات قبل ان يشتغل بطاعة مات بالاجماع مؤمنا

وسيجيء قولهم في اصول الدين قال لنا ان هذه الطاعات

لو كانت جزءا من مسمى الايمان شرعا لكان تقييد الايمان بالطاعة

تكريرا وبالمعصية نقضا لكنه باطل بقوله تع الذين آمنوا وعملوا الصالحات

وبقوله والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واحتج الخصم بامور

احدها ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا

الله الى قوله وذلك دين القيمة وذلك يرجع الى ما تقدم فكان كل ما تقدم هو

الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و

الاسلام هو الايمان اذ لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى

ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولما كان الايمان مقبولا

علمنا ان الاسلام هو الايمان واذا ثبت ذلك لزم ان فعل الواجبات

هو الايمان وثانيها ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن

لا يخزى يوم القيامة فقاطع الطريق غير مؤمن اما ان قاطع الطريق

يخزى فان الله يدخله النار يوم القيمة لقوله تع في صفتهم ولهم عذاب

النار وكل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تع ربنا انك من تدخل النار

فقد اخزيته وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لقوله تع لا يخزي الله النبي

والذين آمنوا معه وثالثها انه لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة

عن التصديق لكان كل من صدق الله تع او الجبت والطاغوت مؤمنا

ورابعها قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم والجواب

عن الاولين انا نحمل ذلك على كمال الايمان ضرورة التوفيق بين الادلة

وعن الثالث بانا نخصصه ببعض التصديقات والتخصيص اهون من

التغيير وعن الرابع انا نحمل ذلك على الايمان بتلك الصلوة لا على نفس

الصلوة اقول الايمان يقع على معان فانه تارة يدل على الاسلام

بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم و
كذا الاسلام فانه تعالى يقول هذا وتارة يقول ان الدين عند الله الاسلام
والايمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما وايضا يا ايها الذين امنوا امنوا
بالله ورسوله وانما يفيد الحصر فاذن التوفيق بين القولين ممكن من
غير احتياج الى المحال وقولهم قاطع الطريق ليس بمؤمن انما قالوه لقولهم
منزلة بين المنزلتين وسيأتي ذكره وفي قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم يمكن
ان يحمل الايمان على التصديق ولا يلزم منه بطلان القول بانه هو التصديق
اذا كان الاسم مشتركا قال صاحب الكتب عندنا مومن
مطيع بايمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة لا يسمى مومنا ولا كافرا وعند
جمهور الخوارج كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وعند الازارقة مشرك وعند الزيدية كافر النعمة وعند الحسن
البصري منافق لقوله عليه المنافق ثلث اقول هذا الخلاف
وقع بعد رسول الله عليه والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق وراوا
علي عليه السلام يقبل جماعة اهل القبلة ويصلي عليهم قالوا هذه
مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعا وتبروا عنه


کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران

